ARBOR

REVISTA GENERAL DE INVESTIGACION
Y CULTURA



MARZO MCMLXI



REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

Serrano, 117. Teléfonos 33 39 00 - 33 68 44

DISTRIBUCIÓN:

Librería Científica Medinaceli. Duque de Medinaceli, 4.

MADRID

ARBOR

REVISTA GENERAL DE INVESTIGACIÓN
Y CULTURA

TOMO XLVIII

Núm. 183 — Marzo, 1961

MADRID

S U M A R I O

Páginas

ESTUDIOS Y NOTAS:

INFORMACIÓN CULTURAL DEL EXTRANJERO:

INFORMACIÓN CULTURAL DE ESPAÑA:

Depósito legal M. 55-1958

COLABORAN EN ESTE NÚMERO:

ANTONIO PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, profesor adjunto de la Facultad de Derecho de Madrid y secretario del Instituto "Balmes" de Sociología.

LUIS SIERRA, S. I.: profesor del Colegio de San Ignacio de Loyola, San Sebastián.

MANUEL OCAÑA GARCÍA, colaborador científico del Instituto de Edafología del C. S. I. C., Madrid.

HOWARD R. FLOAN, profesor de Literatura Americana en el Manhattan College, de Nueva York.

ELOY BENITO RUANO, profesor adjunto de la universidad de Madrid.

ALFONSO CANDAU, catedrático de la universidad de Valladolid; ex vicesecretario de la revista ARBOR.

ANTONIO BONET CORREA, doctor en Historia; profesor de Arte.

JOSÉ MONTERO PADILLA, licenciado en Filosofía y Letras; profesor de Literatura de la Escuela de Arte Dramático, Madrid.

ARBOR publicará próximamente, entre otros, los siguientes originales:

Dios, cosmos, historia, por *Baldomero Jiménez Duque.*

Situación y problemas de la producción de aceite en España, por *J. Miguel Ortega Nieto.*

Juventud y universidad de la postguerra, por *Jesús López Medel.*

La transformación de la O. F. C. E. en O. E. C. D., por *Carlos Latorre.*

La Revista no mantiene correspondencia sobre colaboraciones no solicitadas. Cada autor asume la responsabilidad intelectual de las ideas y opiniones mantenidas en su trabajo.

DIANA, Artes Gráficas.—Larra, 12. Madrid.

EL PENSAMIENTO SOCIOLOGICO DE ORTEGA Y GASSET

Por ANTONIO PERPIÑA RODRÍGUEZ

La escasa difusión de los conocimientos sociológicos en nuestra Patria ha dado lugar, entre otras cosas, a la constitución de una especie de escuela española de Sociología formada por los discípulos y seguidores de D. José Ortega y Gasset, *que no era sociólogo y que no estaba especializado en esa disciplina.* Consecuencia de ello es que las teorías sociales del maestro y de los que le siguen resultan demasiado endebles para poder exhibirlas como una muestra de "Sociología española". Los que modestamente, pero con tesón, nos hemos dedicado a esos estudios estamos obligados a puntualizar las cosas, aclarando qué puede significar la doctrina orteguiana, qué valor merece objetivamente apreciada y cómo debe enfocarse actualmente el problema de la Sociología, que no es, ni mucho menos, como trató de hacer nuestro gran escritor.

Para evitar equívocos y reacciones poco acordes con lo que debe ser la literatura científica, queremos puntualizar varias cosas. Primero, que nos vamos a limitar sustancialmente a hacer una crítica del pensamiento sociológico de Ortega y Gasset; es decir, que, en términos generales, para nada entraremos en sus ideas filosóficas o de otra índole, y que tampoco prejuzgamos nada sobre la persona del pensador ilustre. Se puede ser un hombre de genio (y Ortega lo fue) a la vez que se sabe poca Sociología. Segundo, que nuestra crítica no derivará de posiciones personalísimas nuestras (siempre hemos buscado más la verdad que la originalidad), sino de criterios y conceptos admitidos comúnmente por los sociólogos de todos los países

o, al menos, por bastantes y autorizados autores. Tercero, y en conexión con las dos observaciones precedentes, que el título con que nos presentamos en esta crítica es pura y simplemente el de la *barbarie de la especialización.* Pero esto merece párrafo aparte.

Nuestro gran filósofo condenó enérgicamente lo que llamaba la "barbarie de la especialización"; y sin perjuicio de que el juicio sea exacto en bastantes de sus proyecciones, no hay que olvidar, en contrapartida, que en el estado actual de la ciencia hay muchísimos terrenos en que no *hay más remedio que dejar actuar a los especialistas,* sin que la cultura general ni la filosofía de vuelos aquilinos tengan título suficiente para tomar la palabra. Guillermo Dilthey, tan afín a Ortega en muchos aspectos, ha sabido destacar la importancia de las ciencias positivas particulares; pues bien, con arreglo a este principio, el problema social ha de captarse hoy preferentemente desde la parcelación del conocimiento en el plano de la ESPECIALIZACIÓN y desde la metodología POSITIVA. Que es todo lo contrario de lo que hizo el autor de *El hombre y la gente.* De ahí vendrán todos los fallos y flaquezas de su doctrina; y en la rectificación de ese enfoque es donde radica la superación del orteguismo sociológico. Lo cual no supondrá ningún retroceso a la barbarie, sino, antes al contrario, ponerse de acuerdo con las exigencias del progreso de la civilización, que pide especialización creciente para poder aprehender la cada vez más extensa y profunda realidad objetiva que se va abriendo ante los ojos de la curiosidad teórica humana.

Admiramos profundamente al maestro y a algunos de sus discípulos; no estamos ciegos al acierto parcial que han tenido en determinadas posiciones sociológicas que han adoptado; pero, a la par, lamentamos que en otras muchas no hayan estado a la altura de sus méritos. Su pecado nunca podría haber sido el de la estulticia, pero sí lo que en otra ocasión hemos llamado INTRUSISMO [1]: el ponerse a divagar dentro de una esfera científica en que se ha entrado sin pasaporte, esto es, sin la debida preparación especializada, y donde se opera sin las garantías metodológicas y sistemáticas que deben exi-

---

1 *Métodos y criterios de la Sociología contemporánea* (C. S. I. C., Madrid, 1958; pág. 193).

girse al que se introduce ahí. Porque bueno es que digamos ya que, a pesar de la juventud de esta *nuova scienza* que se llama Sociología; a despecho de su imperfección actual y de las divergencias de opinión que separan a las distintas escuelas y países, con todo, existe ya una tradición científica muy robusta, un catálogo bibliográfico abrumador, una infinita serie de investigaciones y un constante enriquecimiento de esa disciplina y de las que le son afines, que es preciso conocer con alguna extensión e intensidad para hablar seriamente de los temas sociológicos. Invitamos a los discípulos del maestro a que penetren en esa fronda tropical con la seguridad de que sabrán recoger muchos y sabrosos frutos. En espera de su aportación, les dedicamos estas líneas, sin olvidar, naturalmente, la figura egregia que los inspiró, y que, de proponérselo, acaso hubiera llegado a ser el primer sociólogo de España y del extranjero. PERO NO LLEGÓ A SERLO, y de ahí la necesidad de someter a proceso su obra sociológica.

FILOSOFÍA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA.

Prescindimos del comentario a ciertas posiciones orteguianas que más o menos directamente afectan al cuerpo teórico de la Sociología (en particular, su teoría de las generaciones y de la llamada "rebelión de las masas") y pasamos a comentar el cogollo de la doctrina, esto es, la teoría de los usos, que para algunos constituye una "nueva" Sociología. Las ideas básicas las expuso veinte años antes de morir; pero sólo en su obra póstuma *El hombre y la gente* han aparecido publicadas exotéricamente, es decir, trascendiendo el reducido círculo de los iniciados. En estos comentarios nuestros damos por supuesto su conocimiento, ahorrándonos su exposición y pasando directamente al examen crítico de la significación y valor general de la doctrina [2].

---

2 Aparte la obra matriz, pueden consultarse: JULIÁN MARÍAS: *La estructura social,* Madrid, 1955; LUIS RECASENS SICHES: *Lecciones de Sociología,* Méjico, 1948, V parte; EUGENIO FRUTOS: *La Sociología de Ortega y Gasset,* Zaragoza, 1957; J. HERNÁNDEZ RUBIO: *Sociología y Política en Ortega y Gasset,* Barcelona, 1957.

Lo primero que hay que puntualizar es el significado general que los pensamientos orteguianos pueden merecer en la enciclopedia de las disciplinas sociales; significado que se enuncia sumariamente diciendo que *la teoría orteguiana podrá constituir, a lo sumo, una* FILOSOFÍA SOCIAL, *pero nunca una* SOCIOLOGÍA. La diferencia entre una y otra rama teórica es demasiado grande para que puedan confundirse ambas. La idea la hemos desarrollado detenidamente en otro lugar, aunque creemos obligado traer aquí algunas indicaciones ilustrativas [3].

Preocupación teórica por lo social, es decir, aplicación al hecho objetivo de la convivencia humana de ese instrumento subjetivo de conocer que descubrieron los griegos y que se llama teoría racional, ha habido justamente desde la Hélade misma. Pero si en la historia de la cultura occidental constituye otro jalón decisivo el Renacimiento, que descubrió (o perfeccionó) la ciencia positiva; y si a esta última la llamamos a secas y específicamente CIENCIA, mientras que el modo anterior de conocer (deductivo, abstracto, inquisidor de primeros principios y últimas esencias) puede quedar aislado con el nombre de FILOSOFÍA, entonces la evolución del pensamiento social queda claramente expuesta en estas tres proposiciones: 1.ª Grecia (Sócrates, Platón, Aristóteles) creó la FILOSOFÍA SOCIAL. 2.ª El Renacimiento no añadió nada nuevo a ese sistema teórico, ya que por propia limitación aplicó el nuevo instrumento cognoscente de la ciencia positiva al ámbito de la Naturaleza, sin extenderlo al mundo del hombre (Bacon, Descartes). 3.ª La CIENCIA SOCIAL nace con Augusto Comte [4], o sea, en el siglo XIX, cuando se proyectaron sobre las Sociedades humanas los mismos métodos y criterios positivos que desde los siglos XVI y XVII venían aplicándose al orbe físico. ESTO ÚLTIMO, Y SÓLO ELLO, ES LA SOCIOLOGÍA, que no es toda o cualquier teoría social, sino concretamente *el estudio positivo y científico-especializado de la Sociedad humana.* Claro es que, pese a Dilthey, las ciencias particulares no han desterrado la Metafísica, sino que, como muy bien ha

[3] Vide, *Métodos y criterios*, capítulo preliminar; capítulo III, 4.º, A), y, en general, *passim.*

[4] En realidad, en Comte está nada más el programa o la intención, no la realización. Su sistema pertenece aún a la Filosofía social.

razonado Jacques Maritain para el saber físico, aquéllas y ésta no se eliminan recíprocamente, sino que se complementan. Lo cual, aplicado al saber social, nos dice que es recomendable y aun exigible la simultaneidad de la "Filosofía" y de la "Ciencia" de lo social, en cuanto dos *modi percipiendi* de un mismo objeto real.

Sobre este supuesto, la Filosofía social, en cuanto ONTOLOGÍA del hecho interhumano, estudiará sus primeros y últimos supuestos racionales, en forma eminentemente abstracta y deductiva, mientras que la Sociología, en cuanto EMPIRIOLOGÍA de la convivencia humana, estudiará los fenómenos observables y comprobables en su misma apariencia sensorial y racional [5], en forma fundamentalmente inductiva y más o menos particular. Ortega y Gasset, por propia confesión y por el resultado de sus especulaciones —amén de por el método empleado— buscó filosóficamente la realidad radical de lo social, y nada más. Su sistema casi se agota en el estudio de la *esencia* misma del hecho social, con total indiferencia a los diversos y proteicos fenómenos y experiencias sociales. Y si bien es cierto que en otros trabajos y en otras ocasiones meditó sobre puntos sociológicos particulares (la dinámica histórica expuesta en la onda corta de las generaciones de quince años, la rebelión de las masas, etc.), no lo es menos que, al parecer, todo eso era para él temas extraños a "su" Sociología de los usos. Desde luego entre ésta y las teorías que desarrolló con motivo de aquellos otros problemas, no existió ninguna conexión sistemática, sino, antes al contrario, diversas contradicciones, como tendremos ocasión de ver muy pronto. En suma, nuestro gran escritor *no tuvo noción clara de lo que es y representa la Sociología,* como ciencia positiva y empiriológica; y todo lo más, podría ser catalogado como "filósofo social", pero no como sociólogo.

Ahora bien: no creemos que ningún filósofo social auténtico se resignara a agotar su inquietud especulativa por la materia dando vueltas una y otra vez al concepto de los "usos", primero, porque en Ontología social hay otras muchísimas cosas interesantes que atraen

---

[5] Para evitar equívocos advertiremos que la palabra "sensorial" incluye también el sentido interno, que capta la intención espiritual inmanente en los distintos procesos sociales.

la atención, y, segundo, porque la Filosofía comprende además del estudio ontológico, el deontológico, el de lo que la convivencia humana *debe ser*. Y es esto singularmente lo que ocupa y atrae a los verdaderos filósofos sociales.

Por lo demás, Ortega y los orteguianos han repetido hasta la saciedad que los sociólogos no se han preocupado por descubrir *qué* es lo social, con consecuencias gravísimas, teóricas y prácticas. Teóricas, porque constituyendo ese tema para ellos todo o casi todo el programa de la Sociología, ésta ha quedado sin hacer; y prácticas, porque según el maestro "en este afán presente de averiguar lo que es la sociedad nos va a todos la vida"; añadiendo poco después que en los conflictos y males existentes "ha intervenido muy principalmente, como su causa decisiva, la confusión que los contemporáneos padecen respecto a la idea de sociedad" (*El hombre y la gente,* páginas 81 y 82). En lo que afecta a las consecuencias teóricas, podría redargüirse que, aparte de no ser exacta aquella despreocupación de los sociólogos, la verdad es que una ciencia empírica no necesita inexcusablemente conocer a fondo cuál es la esencia última de su objeto de conocimiento. Como muy oportunamente recuerda José Medina Echevarría, si la Biología progresa y avanza en el estudio de los *fenómenos* sin tener una idea precisa de lo que es la vida, otro tanto puede pasarle a la Sociología respecto de la idea última de lo social. O, como dice Eugenio Frutos, la verdad es que "ninguna ciencia particular se hace problema de su propio objeto". En lo que se refiere a las consecuencias prácticas..., la tesis de que los males sociales proceden de la ignorancia especulativa sobre la esencia de lo social, es demasiado ingenua para merecer un largo comentario. Nadie puede pensar serenamente que el maquinismo, el capitalismo, el comunismo, la crisis moral, el desajuste de instituciones, la injusticia de las actuales estructuras, etc., sean ajenos a la etiología de nuestra crisis social, y que, en cambio, la "causa decisiva" sea que en los libros de Sociología se ha olvidado hablar de los "usos".

Anotemos todavía que la afirmación orteguiana sobre la ignorancia de los "señores sociólogos" solamente puede sostenerse a base de un casi total desconocimiento de la literatura científico-social. Si algo sobra, es la pluralidad de criterios sobre la definición del he-

cho social. Mejor dicho: en las obras y trabajos de Sociología hay en ese punto, por debajo de las discrepancias terminológicas, un mínimo de coincidencia entre casi todos los sociólogos que *en su inmensa mayoría hacen equivalente lo social y lo interhumano* (acción recíproca, relación recíproca, interacción, etc.). Y en contra de esta opinión casi unánime de los especialistas, nuestro autor y sus discípulos aseguran que lo interindividual *no* es social.

Una última indicación bajo esta rúbrica. Ortega y Gasset se elevó astronáuticamente a las etéreas regiones de la filosofía, *ignorando, él por su parte, la ciencia sociológica.* Ahora bien: nunca, y ahora —época de ciencias positivas muy desarrolladas— menos que nunca, la Filosofía puede construirse con total indiferencia a las conclusiones de la investigación empiriológica. *Si Ortega hubiera estado al tanto de la Sociología contemporánea, no hubiera construído su teoría de los usos,* que si tiene algún valor, es en relación con grupos y comunidades arcaicas y sirve muy poco o nada para las actuales sociedades racionalizadas, industrializadas y burocratizadas, objeto muy preferente de la Sociología. Sobre todo, a nosotros, occidentales del siglo XX, "no nos va la vida" en saber o no saber qué son los usos, sino en saber qué son y hasta dónde llevan los *planes* de organización económica, social y política, que es cosa diametralmente distinta, como veremos en seguida.

La Sociología "nueva".—"Folkways" y usos.

Aunque no nos gusta mucho el tema de la originalidad o falta de novedad de las ideas orteguianas, creemos muy conveniente traer aquí a colación los nombres de algunos escritores que han influído en él o que, por lo menos, le precedieron en la publicación de esos pensamientos, ya que, en todo caso, y aparte el tema de originalidad, en esos autores puede completarse y perfeccionarse la teoría de los usos.

No hemos de consignar aquí la lista de autores de toda clase que influyeron en su vivísimo y riquísimo cerebro (Fichte, Schopenhauer,

Nietzsche, Scheler, Dilthey, Husserl, etc.); pero sí conviene tomar buena nota de que su formación netamente germánica hubo de predisponerlo para una determinada perspectiva sociológica (o sociosófica). Ahora nos referimos a los escritores que directamente le preceden en su doctrina de los usos. El propio Ortega y Gasset aludió a Emilio Durkheim y Henri Bergson, si bien procuró insistir en que el núcleo de su pensamiento era suyo y no recibido. Por nuestra parte, podemos asegurar que releyendo las obras del sociólogo francés y de sus discípulos, así como *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* de Bergson, se aprecia fácilmente su influencia sobre el autor de *El hombre y la gente.*

Leemos, por ejemplo, en Bergson: "Desde este primer punto de vista la vida social se nos aparece como un sistema de hábitos, más o menos fuertemente arraigados, que responden a las necesidades de la comunidad." La mayor parte son hábitos que ejercen *presión* sobre nuestra conciencia. "La sociedad traza al individuo el programa de su existencia cuotidiana" (vide particularmente capítulo I). Sin embargo, en el filósofo francés la doctrina de los usos (de los "hábitos") recibe un contenido y unas matizaciones más ricas en consecuencias que en el español, quien abusó quizá algo en el recrearse en un solo concepto o en muy pocos, como quien se ha aficionado a dar vueltas alrededor de una noria que ha agotado ya sus posibilidades.

Pero fue la escuela francesa de Durkheim quien configuró más inmediatamente el pensamiento orteguiano. La idea de que lo social es un sistema de usos que se imponen al individuo con evidente *contrainte* que le viene de fuera, moldeando su vida y su alma; todo eso, es un tópico dentro de la Sociología francesa. Como muestra representativa y aleatoria, traemos algunas expresiones de Celestino Bouglé, que no es de los escritores más influídos por Durkheim: "La sociedad manifiesta su existencia por los fenómenos de que el individuo es el teatro, sin ser —como diría un filósofo— su razón suficiente." El corte de un traje del elegante, como sus pensamientos, no los decide él, sino más bien el *mundo.* "La mayor parte de nuestros modos de obrar, no tienen, pues, su razón de ser más que en y por

la sociedad." La ambición del sociólogo es estudiar *aparte* la sociedad; el mundo son los hombres del mundo... [6].

Hemos hablado de la influencia indirecta del pensamiento alemán y del influjo directo de la filosofía y sociología francesa en la teoría orteguiana de los usos. Pero lo que ha de ponerse de manifiesto con más energía aún (aunque sólo sea porque suele ser olvidado por los comentaristas) es que más de veinte años antes de que Ortega y Gasset explicara su construcción doctrinal, se publicó en Norteamérica una obra en que se exponen pensamientos tan similares, que cuesta algo creer que se trate de una mera coincidencia. *Hablamos de* "FOLKWAYS", *del profesor de la universidad de Yale* WILLIAM GRAHAM SUMNER, cuya obra tiene la data de 1907. Que Ortega la desconociera puede ser, sin duda, una "casualidad" (como él mismo subrayó repetidamente a propósito de su conexión con la Filosofía de la vida de Dilthey); pero, en todo caso, lo cierto es que allí, en *Folkways* (cuya mejor traducción es "*usos*"), aparecen expuestos los principales conceptos de la "nueva" Sociología española.

El neologismo inglés lo acuñó Sumner en 1899 y ha pasado a engrosar el acervo de la terminología social y antropológica anglosajona. Se connotan con tal vocablo las prácticas repetidas y uniformes que se dan dentro de un grupo, llegando a ser universales, arbitrarias, positivas e imperativas. Surgen, nos dice el autor, de modo inconsciente, sin propósito definido; siempre tienen algo de irracional y de aleatorio y su origen se pierde en el misterio. La tesis general de la obra es que "los usos son el más amplio, fundamental e importante procedimiento por el que se sirve a los intereses de los hombres en el grupo"; y que "el proceso por el cual se forman los usos es lo más importante a que se deben los fenómenos societales o de grupos elementales". "La vida en sociedad —se agrega— consiste en crear usos y aplicarlos. La ciencia de la sociedad puede construirse como el estudio de los mismos" (ver párrafo 40). Remitimos al lector a la obra original, donde se despliega un profundo análisis de los *folkways* (en sus formas de *usages* y *mores*), con claras y precisas anticipaciones de muchas de las ideas orteguianas. Los defensores

---

6 *Qu'est ce que la Sociologie?* 6.ª edición, París, 1932; capítulo I.

de la "novedad" de estas últimas podrán alegar, naturalmente, algunas discrepancias; pero, en todo caso, hay obvias razones que lo explican. Por una parte, Sumner tenía una base filosófica muy diferente de Ortega: allí un biologismo darwiniano, aquí un vitalismo a lo germano. Por otra parte, el americano utilizó un material etnológico e histórico muy copioso, con lo que se movió en el plano de lo empiriológico; mientras que el español se limitó a razonar en el plano de la Filosofía fenomenológica, no dignándose mirar al mundo de los hechos más que para "descender" en forma de ejemplos muy concretos. Por último —y esto va a tener mucha mayor importancia— la verdad es que Sumner no pretendió fabricar una Sociología en sentido amplio, sino más específicamente *una teoría de la vida social de los pueblos arcaicos y de los grupos elementales*. Según él, los *folkways* es la forma específica de vida de los pueblos atrasados (o de los progresivos en cuanto conservan supervivencias de esa índole); según Ortega y Gasset, los *usos* son la forma genérica de vida de todos los pueblos. Se trata de un enfoque diferente en que nuestro escritor no sale ganando nada precisamente, ya que, como veremos en su momento, *el haber extendido la categoría básica de usos (folkways) a todos los tipos de sociedad, concretamente a las Sociedades civilizadas y evolucionadas, ha de ser uno de los más graves yerros de su doctrina.*

El punto de partida antropológico.

Hay en la Antropología y en la Filosofía de la vida de Ortega un aspecto decisivo que, al convertirse en punto de partida de su teoría social, hubo de perjudicarla bastante desde el principio. Nos referimos a la idea de que la "vida humana, como realidad radical, es sólo *mi vida*"; y siendo la vida intransferible, resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad.* De ello acaba por inferir que lo social es "un hecho, no de la vida humana, sino algo que emerge en la humana convivencia", etc., etc. Se trata, ni más ni menos, de una concepción antropológica que empieza y acaba en un ROBINSONISMO RADICAL, que trae, a su vez, consigo una concepción EMERGENTE O AD-

VENTICIA DE LO SOCIAL. Una y otra postura no son otra cosa que precipitados mentales de un *pensamiento típicamente fenomenológico*, aprehendido de Husserl, o, al menos, coincidente en buena parte con él. Pero como ya diversos autores (Celms, Manuel Cabrera, Scheler) hubieron de señalar, la filosofía de Husserl sólo puede llevar al "solipsismo" y a la imposibilidad de explicar la vida social. Es eso lo que vemos comprobado en el caso de Ortega y Gasset. Su perspectiva fenomenológica es lo que le hizo refractario a una perfecta intuición de la esencia de lo social, impulsándole a la tesis —sin sentido para los sociólogos— de que lo social *no es lo interindividual,* y necesitando luego recurrir a algo transhumano, suprahumano o "inhumano" como la *Sociedad.* Más aún: justamente por culpa de aquella actitud solipsista es por lo que Ortega y sus seguidores dan una importancia desorbitada al tema del *encuentro con el otro,* que en las obras de Sociología especializada apenas si merece especial atención. Es natural: el tránsito del solipsismo fenomenológico a la vida de relación *—tal como se da en el cerebro de los filósofos—* tiene que ser forzosamente violento, complicado, difícil, traumático, y además enojoso, pues ese "otro" tiene que presentarse como "constitutivamente peligroso" para un vivir encerrado en sí mismo [7].

Por el contrario, una Antropología que admita que el hombre es un ser natural y radicalmente sociable, tiene que concluir en que la vida es *sociedad, radical sociedad;* en que lo social es algo inherente a la vida humana misma, una de sus formas fundamentales (de individuo a individuo, o sea, lo *interindividual*); por lo tanto, algo del hombre mismo y no de ese ente nuevo que se llama Sociedad. Y justamente por eso aquel famoso encuentro con el "otro" no discurre *en el mundo de los hechos* (que no es el de los cerebros teorizantes) con el trágico traumatismo que se nos pinta, sino con perfecta naturalidad... con la naturalidad con que los pequeños empiezan a sonreír a sus semejantes, con la que los niños comienzan a jugar con sus amiguitos, con la que las adolescentes se lanzan a flirtear con sus coetáneos, e incluso con la que los adultos se arrojan a veces a

7 Esta misma actitud radicalmente insocial aparece en muchas Filosofías existencialistas, que elevan a principio general una cierta idiosincrasia subjetiva.

matar a sus rivales. La sociabilidad humana, repetimos, sea positiva o negativa, dimana espontáneamente del modo de ser de la especie y de hábitos y pautas de conducta inveterados y arraigados, sin requerir ninguna complicada mayéutica para establecerse o para institucionalizarse. Por eso, finalmente, la Sociología y la misma Filosofía social dedican muy escasa atención al hecho mismo de iniciarse el trato interhumano, para dirigirse mucho más a las formas y variantes que va adoptando como proceso en marcha.

En el terreno de la ciencia empiriológica la posición de Ortega encuentra otras objeciones no menos importantes. En realidad, tanto por la raigambre fenomenológica de su pensamiento como por la influencia de Bergson, hay en la teoría social de Ortega un permanente dualismo u oposición entre el "yo profundo" (auténtico) y el "yo social" (convencional). La Psicología y la Antropología científicas no consienten ya mantener esta dualidad. Lo mismo que la relación social es plenamente natural y no traumática, los estratos "sociales" de la psiquis son tan auténticos, personales y profundos como los llamados "individuales". No hay empiriológicamente un yo profundo químicamente puro, mientras que, en sentido contrario, todas las esferas del yo son en cierto modo sociales [8].

Los diferentes puntos de la teoría antropológica tocados *passim* por nuestro gran filósofo exigirían comentarios más amplios; pero como deseamos restringir nuestra exposición al plano sociológico, poco más añadiremos en esta rúbrica. Únicamente dos comentarios. El primero alude a la fórmula que resume la principal tesis biosófica de Ortega: *yo soy yo y mi circunstancia.* La sugestiva fonética de la expresión no ha de impedirnos penetrar en su contenido conceptual. Si el autor hubiera tenido *intenciones estrictamente empiriológicas,* contemplando el "fenómeno" de la vida tal como aparece a la observación, la frase podría resultar acertada, sin más que alterarla en su dicción literal. Ello puede significar dos cosas plenamente aceptadas por la Antropología científica: en el aspecto FUNCIONAL, ahí podría querer decirse que *yo actúo según mis cualidades sub-*

---

[8] Sobre esto son preciosas las observaciones de JOSEPH NUTTIN: *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre,* Madrid, 1956; págs. 226 y 275.

jetivas y según el estímulo actual de mi medio; y en el aspecto que pudiéramos decir CONSTITUCIONAL, podría eso indicar que *mis cualidades subjetivas dependen del yo originario y de sus "circunstancias" existenciales pasadas y presentes.* Pero Ortega no hacía ciencia positiva, sino filosofía; y por ello y por los términos mismos de su fórmula magistral, ella tenía *intenciones propiamente ontológicas.* En cuyo terreno estimamos que no le acompaña el mismo acierto y, lo que es más grave ahora, da ocasión para consecuencias perturbadoras en Sociología. Una Antropología filosófica severa lo que tiene que hacer precisamente es proclamar con todo énfasis que YO NO SOY MI CIRCUNSTANCIA y que MI CIRCUNSTANCIA NO FORMA PARTE DE MI YO, ESTÁ FUERA DE MÍ, FRENTE A MÍ Y AUN CONTRA MÍ [9]. Es cierto que Ortega no piensa en una verdadera "esencia" del hombre, la cual reduce a su "existencia"; pero aunque no piense en eso, lo cierto es que con su fórmula magistral sólo a los aspectos de pura esencia apunta. Y en ellos, lo que se impone *a priori* como imperativo de toda doctrina humanista (y no deshumanizadora), y lo que *a posteriori* comprueba la ciencia realista, es todo lo contrario: *yo soy yo* FRENTE *a mi circunstancia,* indicando así la reafirmación del ser y del valor del individuo como sujeto racional, separado esencial y axiológicamente de cualesquiera "circunstancias" suyas. En Sociología la tesis orteguiana es la apertura del camino hacia las concepciones transindividualistas y totalitarias, donde la "circunstancia" social engloba y absorbe el "yo" al amparo de aquella identificación existencialista. Pero del carácter transindividualista de la teoría de Ortega quizá hablemos en otra ocasión.

El segundo comentario que recogemos aquí pone el dedo sobre la llaga de su exagerado antiesencialismo e historicismo, que priva al sujeto humano de toda "naturaleza" (por elemental y nuclear que sea) y lo convierte en un ente absolutamente plástico, sin carácter fijo de ninguna clase (si acaso su composición somática, común a los

---

9 Sería interesante estudiar si entre el criterio biosófico inicial de Ortega y su posición sociológica no existe una flagrante contradicción, ya que en la primera el "yo" y el "tú" (como "circunstancia" social) quedan *fundidos* e interpenetrados por pura esencia o existencia y antes de toda experiencia, mientras que en la segunda figuran *separados* por un abismo radical originario.

antropoides). Pero con arreglo a esta posición, viene a resultar que *no hay nada que autorice a elevar la teoría de los usos a doctrina sociológica* GENERAL, *ya que tendrá que corresponder exclusivamente a una cierta o a ciertas fases de la historia humana.* Un ser que no tiene nada permanente en su historia, no puede dar ocasión a un concepto que explique permanentemente toda su historia.

El pluralismo sociológico y el "simplismo" de la teoría de los usos.

Como ha escrito G. Gurvitch, "el pensamiento sociológico en sus orígenes no era más que un desesperado esfuerzo por hallar por vías distintas la solución del problema que la Filosofía de la Historia se había esforzado en vano por resolver a través de los siglos". Y como continuadora de ese esfuerzo filosófico, la Sociología empezó a considerar su objeto de conocimiento, la Sociedad, con el mismo criterio que la anterior disciplina manejaba el suyo, a saber: considerándolo como un hecho o proceso *único* y *unitario,* sin distinguir elementos o momentos parciales dentro de él. La "historia", la "idea", la "humanidad", la "sociedad", eran todo lo que constituía el programa o índice de la Filosofía de la Historia o de la Sociología primitiva. Augusto Comte es el exponente típico de esta mentalidad, como puente de enlace entre una y otra ciencias. Pero lo que justamente caracteriza toda la evolución del pensamiento sociológico en su lento perfeccionamiento es el *ir rompiendo radicalmente con aquel monismo y simplismo objetivo* en un doble sentido: *horizontal,* en cuanto la historia entera ya no es la historia de un solo cuerpo social o entidad, sino de muchas "sociedades" que se suceden y que se contraponen coetáneamente; y *vertical,* en cuanto además cada uno de esos cuerpos sociales queda analizado como compuesto de elementos muy diversos en naturaleza y valor sociológico [10]. En la historia de

[10] Sobre lo que es y significa el PLURALISMO SOCIOLÓGICO, vide nuestros libros *Métodos y criterios,* págs. 159-164 y 177-184, y *Sociología general,* Madrid, 1956; páginas 18-20 y 32-33 (2.ª edición, 1960).

las ideas el pluralismo horizontal es el primero que aparece, siendo de citar aquí los nombres de Spencer y Durkheim. El pluralismo vertical se ha ido desarrollando más lentamente y con más complejidad conceptual, pero es hoy uno de los supuestos básicos de toda doctrina sociológica admisible. Pues bien, la teoría de los usos se ha quedado estancada en la segunda mitad del siglo pasado, y aunque admite claramente el pluralismo horizontal, apenas si conoce el vertical.

El presupuesto conceptual de este pluralismo es bien sencillo. Hay, sin duda, un elemento material común a cualquier manifestación de la vida social, *lo interhumano,* y esa "materia" común toma realidad en diferentes "formas" que suponen distintas expresiones fenoménicas y varios grados de condensación o intensidad de la convivencia, como proporcionalmente el compuesto químico H_2O se presenta fenoménicamente en apariencias tan distintas como el vapor, el líquido y el hielo, cada una con su propia teoría. Hasta *seis grados de lo social* distinguimos nosotros, sin perjuicio de que un análisis más refinado pueda encontrar más: sociabilidad potencial, acción social, relación recíproca, situación, grupo (institución) y Sociedad global. Una Sociología empiriológica no está obligada a pronunciarse sobre si la última esencia de la Sociedad está en una u otra de esas apariencias fenoménicas; pero sí tiene el deber de registrar la existencia de todas ellas como empíricamente distintas y con principios teóricos diferentes, habiendo de consagrar, por ende, una atención particular a todas y cada una de ellas. Nuestra disciplina empezó más bien como la "ciencia de la Sociedad global", olvidando o descuidando los grados inferiores; giró en el cambio de siglo hacia la pura teoría de las relaciones (Simmel, Wiese), incomprendiendo o comprendiendo mal los grados superiores; pero en el momento actual de la investigación han sido superados ambos unilateralismos, de suerte que todos o casi todos los sociólogos tienen mayor o menor conciencia del pluralismo social, y todos o casi todos distinguen, por lo menos, las formas microsociológicas (acción, relación) y las macrosociológicas (grupos), pudiendo además descubrirse una clara tendencia a destacar frente a los grupos la autonomía y propia signifi-

cación de la Sociedad global [11]. Como consecuencia de ello, se va imponiendo, aun sin querer, la llamada *perspectiva estructural,* según la cual LA SOCIEDAD ES FUNDAMENTALMENTE UNA ESTRUCTURA, un compuesto de elementos heterogéneos en mutua interrelación; y lo importante es abandonar la visión ochocentista que la entendía como un todo unitario y homogéneo para analizar en esa heterogeneidad de elementos particulares interconexionados. Sin lo cual podemos estar seguros de que sólo se tendrá de la Sociedad la misma impresión burda y grosera que tenemos de una persona cuando la juzgamos nada más por su silueta en negro.

Algo así acaece con la teoría de los usos. Salvo indicaciones esporádicas y asistemáticas, que no alteran la sustancia de la doctrina, *Ortega y Gasset se ha quedado en el estadio monista de la pasada centuria y únicamente piensa en la Sociedad, pero no en los grados inferiores de lo social.* Para él la esencia del hecho social está en los usos, con lo que ya de primera intención rompe inconscientemente con el estudio de toda forma de convivencia que no sea "usual". En concreto, en su supuesta Sociología no hay cabida para la acción social y para la relación recíproca, y toda ella se orienta forzosamente hacia la Macrosociología [12]. Pero hay más: aun así, podía haber captado la naturaleza estructural de los hechos sociales distinguiendo con todo rigor diferentes círculos de usos, variables en su ámbito de vigencia, en su contenido normativo, en su grado de *contrainte,* en la finalidad o valor que los inspira, etc. Y, salvo pasajes aislados, repetimos, no hay tal cosa: LA SOCIEDAD SE DESCRIBE COMO UN SISTEMA ÚNICO Y HOMOGÉNEO DE USOS, con lo que tampoco caben en su teoría las situaciones y grupos parciales autónomos. Como ya hemos subrayado arriba, Ortega —probablemente por inspiración de

---

[11] Cfr. los pasajes citados en la nota 10. Seguramente quien mejor ha precisado esto ha sido GEORGES GURVITCH, que distingue tres grandes apartados teóricos: Microsociología de las formas de sociabilidad, Tipología diferencial de los grupos y Macrosociología de la Sociedad global.

[12] Acaso por este motivo, y por la lógica de las ideas, que manda aun sin que los autores se den cuenta de ello, es por lo que los orteguianos tienen que negar que lo "interindividual" sea social. Lo que, como sabemos, no suscribiría ningún sociólogo especializado.

la escuela de Durkheim— se ha quedado en la concepción monista de la Sociedad global, ignorando el pluralismo estructural. El propio Julián Marías (que titula a su obra *La estructura social*), pese a que no se le escapa la circunstancia de que dentro de la gran sociedad hay elementos parciales heterogéneos (oposición de clases, de sexos, de edades), no alcanza a ver lo que significa aquel pluralismo estructural; y así, unas veces nos dice que las clases son "Sociedades" en pequeño y otras las designa, así como al sexo y la edad, como "grupos concretos" dentro de la gran Sociedad. Para la ciencia sociológica la primera expresión puede estar en parte justificada, siempre que quiera decir que el significado social de clases, sexos y edades ha de apreciarse dentro de la Sociedad global, y no en otro escalón o grado de las formas sociales; pero lo que esa ciencia no puede admitir de ninguna manera es que se manejen indiferentemente las nociones de "grupo" y "Sociedad" (global). En sentido técnico, el vocablo grupo connota algo que es *esencialmente distinto de la Sociedad* [13], y si como consecuencia de la comunidad de clase y de la identidad (o disparidad) de sexos pueden surgir grupos específicamente clasistas, masculinos, femeninos, domésticos, etc., en ellos no entran todos los individuos de una misma clase, edad o sexo por el hecho objetivo de pertenecer a esas categorías, sino porque además se añade el elemento formal propio del grupo, a saber: *la organización*. Ésta es algo fundamental y muy distinta de la simple *ordenación,* único concepto a que se puede llegar desde los usos. Claro que al "agruparse" organizativamente algunos de tales individuos, dan lugar a la aparición de un fenómeno nuevo que se especializa dentro de la Sociedad y sus subfenómenos globales.

Sin insistir más en estas aclaraciones, que corresponden a la propedéutica de la Sociología, podemos resumir que, por lo pronto, el

---

13 Cuando se habla de diferencia "esencial" en una disciplina empiriológica, como lo es la Sociología, la palabra entrecomillada asume un alcance muy distinto del que tiene en Filosofía. No nos referimos a su esencia ontológica, sino puramente lógica: a los caracteres que son necesarios y *suficientes* para distinguir unos conceptos de otros, aunque desde el punto de vista metafísico envuelvan cierta superficialidad e inesencialidad —como muy bien ha razonado FLORIÁN ZNANIECKI—.

monismo orteguiano conduce a que la teoría de los usos: a) ignore la teoría de las relaciones y de la acción social, como Microsociología de las formas de sociabilidad —que diría Gurvitch—; b) a desconocer el valor sustantivo, teórico y práctico, de los grupos e instituciones dentro y frente a la Sociedad global, o sea, a desconocer el significado autónomo de la Tipología diferencial de los grupos; c) a compendiar, en suma, toda la teoría social en la Macrosociología de la Sociedad global... como haría el físico que quisiera reducir todo el programa de su ciencia a la termodinámica, por ejemplo.

Varias son las razones por las que Ortega y Gasset y su escuela no han llegado a una concepción estructural y pluralista de la Sociedad:

a) En primer término, su orgulloso afán de desdeñar la obra de los sociólogos especialistas. Éstos, lo mismo que los antropólogos, están muy lejos ya de la elemental visión monista del siglo pasado, que tendía a examinar las "Sociedades" como un todo homogéneo, o poco menos. En eso, por lo demás, Ortega ha venido a coincidir una vez más con Sumner, a pesar de la documentación histórica y etnológica de éste. Para el americano, los *folkways* son "universales", en cuanto prácticas comunes dentro del grupo (Ortega dirá que los usos son de la Sociedad y no de los individuos). Pues bien, frente a este simplismo monista, los estudios más recientes, basados no ya en la especulación, sino en la observación, en la "Antropología al aire libre" (Malinowsky, R. Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton, etcétera), han destacado, por una parte, la enorme importancia de los usos o *patterns* "especiales", ajustados a la función o categoría social de los distintos individuos —con lo que los usos en gran parte ya no serán de la Sociedad, sino de la categoría, grupo o círculo parcial de que se trate—; y por otra parte, que incluso los que pueden llamarse "universales" son tan sólo comunes a los adultos normales del grupo (Ralph Linton), o sea, que también son en realidad categóricos o generales, pero no universales; y además que, pese a todo y hasta en las sociedades arcaicas, el factor individual no puede desdeñarse, ni mucho menos, porque las instituciones dan nada más la pauta general que cada sujeto emplea según su carácter (A. Kardiner); con lo que se toma pie para un nuevo descenso desde los usos

"de la Sociedad" a los usos individuales (y con ello a la importancia de lo microsocial). Por su parte, los sociólogos del siglo XX tienden a conceder cada vez más importancia a las instituciones parciales frente a la Sociedad global, fundamentalmente por dos razones: porque la que verdaderamente tiene eficacia social es la actividad no meramente *ordenada* por usos, sino además *organizada;* y, según acabamos de decir, organización implica abandonar el plano de la Sociedad para entrar en el del grupo; y como segunda razón, porque lo que verdaderamente tiene importancia incluso en ese terreno de la Macrosociología no es la "Sociedad", sino el "Estado", *que es un grupo.* La carencia de perspectiva pluralista y el defecto de información bibliográfica es lo que ha llevado también a los orteguianos a no distinguir Sociedad y Estado. Así, toda su teoría de la *nación* (que es uno de los círculos de la Sociedad global) es, en el fondo y sin querer, una teoría del Estado; siguiendo en tal confusionismo el que padeció Ernesto Renan, inspirador del autor de *España invertebrada.*

b) Hay otro motivo que, en realidad, corresponde a la Sociología del conocimiento o bien a la Sociología de la "inteligencia". Como muy bien ha sabido destacar Alfred von Martin, es característico de todos los intelectuales desde Platón y Aristóteles su ignorancia o menosprecio de los "grupos intermedios", de suerte que, casi sin transición, pasan de lo individual a lo total. Por ello o son simples relacionistas o totalistas, pero muy rara vez corporativistas. Probablemente la teoría orteguiana, nacida más que de la observación de los hechos de un pensamiento *autista* de estirpe "intelectualista", ha llevado a sus defensores a construir una teoría monista global, con ignorancia o menosprecio de la pluralidad de grupos intermedios.

c) La tercera y última razón que vamos a dar aquí apunta a un matiz que ya hemos indicado, precisamente al final de los dos apartados anteriores. Hasta cierto punto, la tesis monista y global de la realidad social tiene cierta aplicación en los núcleos sociales arcaicos que, sin ser unisegmentarios, que diría Durkheim, por lo menos tienen muchísima menos heterogeneidad y pluralidad inter-

na que las Sociedades civilizadas [14]. En este sentido Sumner pudo ajustarse en parte a los hechos. Pero, en sentido contrario, el examen de las complejas Sociedades civilizadas reclama imperativa e inexcusablemente una perspectiva fuertemente pluralista. Ortega se inspiró para su teoría de los usos en la escuela francesa, la cual, a su vez, derivó mucho más hacia la Etnología que hacia la Sociología de la actualidad. De ahí, en parte, la posición simplista del pensador español.

USOS Y NORMAS.—"FOLKWAYS" Y "TECHNICWAYS".

Al explicar la esencia de la Sociedad como *sistema de usos,* Ortega insiste en diversas ocasiones en que, siendo los usos algo que hace actuar al hombre de un modo mecánico, irracional e impersonal, convierten los actos sociales en algo muy parecido a los "hechos naturales". La vida social, dice, es "cuasi-naturaleza"; la Sociedad es lo humano deshumanizado, cuasimaterializado, naturalizado, es una "segunda naturaleza", algo "inhumano". También aquí la opinión de los sociólogos es diametralmente opuesta. Incluso los autores positivistas y materialistas, que no ven ninguna diferencia esencial (metafísica, diríamos nosotros) entre el hombre y los animales, se preocupan escrupulosamente por separar a efectos científicos las formas de relación propias de estos últimos y las del primero, que constituyen el objeto exclusivo de la Sociología. Y, con diferentes criterios filosóficos y con cambiantes terminologías, todos o casi todos concluyen en que lo específico de la Sociedad humana es que se separa de la NATURALEZA (donde quedan ancladas las llamadas sociedades animales) para elevarse al reino de la CULTURA.

El concepto fundamental para entender ésta en sentido sociológico [15] es el de REGLA O NORMA. Se nos dirá que ese mismo concepto

---

[14] La civilización consiste en la progresiva diferenciación de valores (GARCÍA MORENTE), acompañada de la progresiva especialización teleológica de grupos parciales.

[15] En España la palabra "cultura" se emplea frecuentemente en el sentido alemán de "cultivo" del espíritu, o bien como expresión de un mundo de reali-

subyace constantemente y aun aflora de modo expreso en varias ocasiones en la exposición orteguiana; a lo que redargüiremos nosotros que ello es cierto, pero no lo es menos que a la doctrina le faltaron las dos ideas básicas y decisivas en esta materia: de un lado, la neta y terminante separación conceptual entre "uso" y "norma" y, de otro lado, la visión clara de que lo que constituye la esencia misma de la Sociedad humana está precisamente en el aspecto normativo y no en el usual. O dicho de otro modo: QUE LO SOCIAL DEBE SER ENTENDIDO COMO UN SISTEMA DE NORMAS MUCHO MÁS Y ANTES QUE COMO UN SISTEMA DE USOS.

La vida social es en buena parte (no en todo, ni mucho menos) conducta ordenada y regular, repetición de actos análogos; es, en principio un "sistema de usos". Ahora bien: externamente la naturaleza es también eso, una repetición de hechos, un comportamiento de las cosas dentro de un "orden natural"; y extendiendo un poco el vocablo, podríamos decir que las hormigas y los planetas se comportan en forma *usual.* ¿En qué se diferencia un camino de hormigas o la salida de los astros, de la circulación urbana o de las entradas y salidas del hombre que va y vuelve del trabajo? En que allí la realización de operaciones idénticas o similares se produce como consecuencia de la acción de fuerzas ciegas y necesarias, se produce en virtud de *causas* naturales explicables mediante la categoría de *ley,* mientras que aquí, en el plano de la humanidad, la reiteración de actos iguales o análogos obedece al *cumplimiento racional y voluntario de normas,* que son formulaciones ideales de lo que "debe hacerse". El orden social, antes de "ser" en el mundo de los hechos, se plantea de modo más o menos explícito y consciente como algo que "debe ser"; y la representación más o menos clara de ese imperativo actúa sobre el sujeto humano moviendo su voluntad. La Sociedad no pertenece al mundo de la cultura ideal porque, sin duda, ella *es;* o, mejor dicho, *existe* en el plano de lo real material. Pero menos aún pertenece al mundo de la naturaleza porque lleva ínsita en su

---

zaciones de valores específicamente "culturales" (arte y ciencia, sobre todo). En el mundo anglosajón —y por inspiración suya en muchas Sociologías— el término designa algo mucho más amplio: conjunto de pautas de comportamiento colectivo socialmente transmitidas.

misma estructura la *norma eficiente,* la representación de un deber ser con fuerza psicológica real.

Dice Ortega que los usos son pautas de comportamiento que permiten prever la conducta de los que no conocemos; y la idea es sumamente certera. Pero entendámonos. También las leyes naturales físicas permiten prever la conducta de las cosas y seres irracionales. Si efectivamente fuera cierto lo que continúa diciendo nuestro escritor, o sea, que "al seguir los usos nos comportamos como autómatas", no habría diferencia entre el concierto de los astros y el de las naciones, entre los usos de los animales y el de los hombres, entre el comportamiento de un *robot* (el perfecto autómata) y el del *socius* de la Sociología. La diferencia estriba en que respecto de los fenómenos irracionales aplicamos la categoría teórica de "ley" para añadir con criterio de *necesidad* el efecto a la causa [16], en tanto que en los hechos sociales utilizamos la categoría de "norma" para adjuntar con criterio de *probabilidad* la consecuencia voluntaria al supuesto condicionante previsto de modo normativo [17]. Lógica, ontológica y empiriológicamente hay profundas diferencias entre ambas tesituras teóricas y prácticas. Sin duda que las normas sociales se cumplen de hecho y que sólo en cuanto se cumplen así son realidad social [18]; pero LO QUE CUALQUIER TEORÍA SOCIOLÓGICA DEBE DESTACAR CON TODO ÉNFASIS ES QUE EL "ORDEN SOCIAL EFECTIVO" ES AL MISMO TIEMPO Y DESDE OTRO ÁNGULO UN "ORDEN NORMATIVO". Ambos conceptos han de ser escrupulosamente distinguidos, pese a que en el mundo fenoménico vayan entrelazados. La doctrina de Ortega no llega a afinar en tal matización. En ello, por lo demás, marcha paralelamente con la teoría de la cultura de muchos antropólogos y sociólogos anglo-

---

[16] A pesar de la mutación de ideas operada en la ciencia física en el siglo XX, creemos que todavía puede expresarse así satisfactoriamente su armazón categorial.

[17] Para más detalles sobre todo esto, nos remitimos a *Sociología general,* páginas 166-169, y *Métodos y criterios,* págs. 245-252.

[18] Uno de los más grandes aciertos de las doctrinas orteguianas —que destaca singularmente en JULIÁN MARÍAS— es el haber captado el valor categórico primario de la noción de *vigencia.* La vigencia es lo que separa las normas sociales de las normas ideales, el *ethos* de la ética abstracta, el Derecho positivo del Derecho natural.

sajones que suelen dar una definición muy imprecisa de los *patterns of culture*[19], los cuales unas veces apuntan hacia lo normativo (regla de comportamiento) y otras hacia la práctica social (forma efectiva de conducta).

Hay quizá una razón profunda por la que tanto Ortega como los etnólogos dejan de ver con nitidez el aspecto "normativo" de los usos y costumbres. En los grupos arcaicos, donde la variación de los patrones de conducta es muy lenta y pequeña y donde su incumplimiento también es de poca monta, lo que destaca de manera más aparente es el orden efectivo, la realidad del comportamiento usual. Por el contrario, tan pronto aparecen las épocas críticas y las sociedades racionalistas el elemento de normatividad (la idea de plan a realizar proyectado hacia la conducta futura aún no realizada) toma particular relevancia. Y esto culmina en las Sociedades contemporáneas —objeto de especial atención para los sociólogos—, ya que en ellas la evolución es rápida y espectacular y son frecuentes las infracciones en masa de las normas. Entonces el interés teórico se vuelca sobre el fenómeno de la norma como antecedente o causa (dentro de la causalidad de la criatura racional) del uso, así como sobre la divergencia entre el orden formulado y el vivido o entre el orden normativo vigente y el que otras aspiraciones colectivas quieren implantar. Ya en varias ocasiones hemos aludido a la disparidad entre lo arcaico y lo civilizado, a la dedicación de la doctrina orteguiana a lo primero y a la consiguiente incapacidad para entender adecuadamente lo segundo. Hora es ya de puntualizar este importante extremo.

La teoría española de los usos no ha nacido, en realidad, de la observación inmediata y directa de los hechos (ninguno de sus representantes ha sido "antropólogo al aire libre" o sociólogo obsesionado por la cuestión social), sino de influencias imitativas de la escuela francesa, que es de donde ha recibido su impronta teórica. Y esa escuela se preocupó sobre todo del estudio de las culturas prima-

---

19 Las teorías anglosajonas de la *culture*, que se expresa en un sistema de *patterens* o pautas de conducta, son otra de las construcciones científicas en que se manejan conceptos iguales o análogos a los de la doctrina de los usos y que ésta ignora orgullosamente.

rias y secundarias precivilizadas. Éstas son justamente las que están gobernadas casi exclusivamente por *folkways,* y por ello resulta que la teoría de los usos tiene, sin duda, alguna aplicación a las Sociedades salvajes y aun a las ingresadas en el mundo de la civilización, pero paralizadas en el tradicionalismo. Análogamente, puede servir para explicar ciertos sectores del mundo contemporáneo en que todavía rigen con suficiente fuerza los sistemas normativos de los usos y costumbres; pero, en contrapartida, apenas si tiene utilidad teórica alguna para entender los grandes problemas del industrialismo y de la civilización racionalista, que son la materia específica de conocimiento de una Sociología de la actualidad [20]. Por percatarse precisamente de la insuficiencia de la noción de *folkways,* un autor norteamericano, Howard W. Odum, ha propuesto el término de *technicways,* como más adecuado a las exigencias sociológicas actualistas. Si aquel primer vocablo, dice Odum, sirve para expresar hábitos de los individuos y costumbres de grupos concernientes a necesidades de culturas atrasadas y retardatarias, el neologismo propuesto alude a hábitos individuales y costumbres colectivas propias de un mundo de tecnología y organización. Nada más cierto. Superando un poco el naturalismo mecanicista que late en el concepto y en la palabra de Odum, creemos que la Sociología debe colocar como categoría central suya la de *technicways,* abandonando la de *folkways* a los investigadores de culturas arcaicas. Pero lo más relevante del *technicway* es, no su faceta de realización normal usual, sino la de su pretensión normativa, su elemento de "deber ser" que se dirige a la voluntad racional y a sus motivaciones; no se presenta como un *uso* que se viene cumpliendo, sino como una *norma* que aspira a cumplirse [21]. Hubo un famosísimo escritor austríaco, Hans

---

20 Tanto por puros imperativos teóricos como por sus exigencias de ciencia aplicada o aplicable, la Sociología se perfila cada vez más como "ciencia de la actualidad" (HANS FREYER, RENÉ KÖNIG, etc.); es decir, como disciplina cuyo principal objeto de conocimiento son las formas sociales de los países contemporáneos civilizados.

21 Para evitar equívocos, queremos puntualizar aquí, de acuerdo con la idea de "vigencia", que en la *realidad* social sólo hay normas que además de "deber cumplirse", se cumplen de hecho. Se trata de un DEBER SER QUE ES, un tercer concepto que escapa al clásico y conocido dualismo kantiano y neokantiano.

Kelsen, que definió el Estado como "un sistema de normas" (lo mismo que el Derecho positivo, con el cual se fundía o confundía). A primera vista, la concepción es monstruosa, y en su pura y original versión neokantiana lo es; mas después de todo lo dicho ha de resultar mucho más admisible, si se medita un poco. El Estado no es un sistema ideal de normas, sino una realidad de actos; lo que sucede es que entendidos éstos como actos de sujetos racionales y supuesto que los individuos obran en virtud de la representación del contenido ideal de las normas vigentes, la conducta real no viene a ser más que la ejecución del sistema normativo. Por lo que si el Estado no es un sistema de normas, puede comprenderse a partir de él *como si lo fuera*. La circulación urbana es algo real y material; pero supuesto el cumplimiento del Código de circulación, aquel fenómeno real puede explicarse y describirse por las normas del Código.

Y obsérvese bien adónde hemos llegado. Las grandes cuestiones de la Sociología son, en verdad, no los usos pintorescos e irrelevantes de la manera de saludar, de las horas de comer o de llevar o no corbata, sino las inherentes al industrialismo y al racionalismo occidental (capitalismo, socialismo, libertad, autoridad, religión pública o libertad de cultos, enseñanza estatal o privada, neomalthusianismo, etcétera). TODO ESO NO SE HACE INTELIGIBLE A TRAVÉS DE LA CATEGORÍA DE USO, DE "FOLKWAYS", SINO DE LA DE NORMA, DE "TECHNICWAYS". Todo eso se traduce en la práctica y en la teoría en una pugna sobre cuáles ordenamientos "deben regir", en problemas de racionalización de la vida, de planificación... Ahora bien: sin duda que muchas de las normas ligadas a esas cuestiones emanan de la "Sociedad" en el sentido estricto y ochocentista de la palabra; pero no es menos cierto que las principales, las más graves y decisivas se establecen por el "Estado" y por el "Derecho" del Estado. Contraponiendo una vez más *folkways* y *technicways,* podríamos decir que los primeros, los usos, son modos efectivos de conducta que ascendiendo desde la realidad social espontánea se instalan y consolidan con *pretensiones de obligatoriedad;* mientras que los segundos, en cuanto reglas jurídicas racionalmente elaboradas, descienden del Estado como imperativos ideales con *pretensiones de realidad.* Los grupos atrasados ofrecen buenas enseñanzas sobre aquéllos, mientras que las socie-

dades civilizadas son el campo de batalla del fenómeno descrito en segundo lugar. No escapó esto a Sumner, que atribuía los *folkways* a la Sociedad y el Derecho (considerado por él como cosa distinta) al Estado. En Ortega, en cambio, la distinción se desdibuja y trata igual la regla (el uso) del saludo y el Código de la Circulación.

Una última observación sobre la polaridad usos-normas. En nuestra *Sociología general,* cuando quisimos exponer el concepto genérico de lo social, acudiendo a las categorías de "materia" y "forma" (sin pretensiones metafísicas, sino nudamente lógicas), dijimos que la materia de la Sociedad, en su acepción verbal o funcional [22], son las acciones y reacciones interindividuales, estando constituída la forma social por el orden o, en otro sentido, por los usos (caps. XI y XII). Posteriormente hemos meditado sobre el particular y, teniendo en cuenta que materia y forma son categorías relativas que dependen de la perspectiva en que se miran las cosas y los hechos [23], entendemos que aquella distinción puede ser completada (no sustituída) con otra. Para el planificador social de cualquier grado, desde el que quiere ordenar una casa hasta el tirano de doscientos millones de personas, lo que se le presenta como *materia* sobre la que debe actuar no es un caos amorfo de acciones y relaciones sin orden ni sistema, sino una convivencia ya ordenada de alguna manera, esto es, regida por ciertas reglas de conducta; pero en cuanto materia que pide una reelaboración, esas reglas y ese orden carecen para él de sentido normativo, no se lo ofrecen como algo que "debe ser", sino simplemente que "es". El orden antiguo sí que adopta para él el aspecto de un sistema de usos, mientras que el orden nuevo, que él ha de crear dándole *forma,* se le presenta como un sistema de normas a realizar. En una palabra, desde el punto de vista de la causa eficiente —que diría un metafísico— el aspecto usual o normal no pasa

---

22 O sea, no como conjunto de *hombres,* sino como sistema de *actos.*

23 En el proceso industrial, lo que es materia para el tejedor ha sido la forma que ha dado el hilador. Y lo que constituyó la forma dada por el tejedor se convierte en simple materia para el sastre. A su vez, el conjunto de trajes ya confeccionados es la materia sobre la que ha de actuar, por ejemplo, la Intendencia militar para darle forma administrativa (acopio, conservación, distribución).

de ser la MATERIA de la Sociedad, mientras que la FORMA está en el elemento de las normas. Pero como la vida social no la recibimos directamente de Dios por constante creación sobrenatural, ni se nos impone por la Naturaleza como se forman las nubes, sino que la hacemos nosotros con nuestra conducta diaria, minúscula o grandiosa; como la Sociedad, insistimos, es producto de la voluntad, lo esencial para ella (por aquello de que *forma dat esse rei*) no está en la materia usual, sino en la forma normativa o conformadora. Se comprueba una vez más que *la Sociedad es mucho más un sistema de normas que no un sistema de usos*. Y si se objeta que nos hemos embarcado en excesivas metafísicas, diremos que a la misma conclusión se llega desde el puro pragmatismo empírico. A cualquiera se le ocurre que lo que tiene verdadera importancia teórico-práctica no son los modos ceremoniales de saludar ni los *folkways* arcaicos o modernos de estos o los otros salvajes o civilizados, sino la reforma social, los planes económicos, las Constituciones políticas escritas, los Códigos civiles y penales, los *technicways* de todo tipo. Y esto no se hace inteligible, ni mucho menos, contemplándolo *sub specie usuum,* sino partiendo de la categoría de norma a establecer reflexivamente con vistas al futuro; lo que implica una perspectiva inversa. En fin de cuentas, y singularmente en conexión con las Sociedades industriales, la teoría orteguiana de los usos conduce a destacar en lo social lo anecdótico e insignificante, a expensas de lo importante y trascendental. Olvida las grandes instituciones (familia, sindicato, empresa), la lucha o tensión de clases, el desarrollo económico y la involución moral, el dilema capitalismo-socialismo, la redistribución de la renta nacional, etc., etc., o sea, los grandes temas de la Sociología. Tanto es así que para llegar a *La rebelión de las masas,* donde con más o menos acierto se aproxima a cuestiones vitales de la teoría social, ha tenido que olvidarse completamente de su teoría de los usos. Ortega nos recuerda, en contraste con la Sociología científica, a los primeros escritores de costumbres (embajadores, viajeros, etc.), los cuales, carentes de espíritu sociológico, no recogían de los países que visitaban lo socialmente esencial, sino lo pintoresco, lo exótico y casi siempre superficial. Las plumas de los pieles rojas, y no su totemismo o sus formas de parentesco.

Estas son las principales observaciones de carácter general que se nos ocurren en relación con el pensamiento sociológico de D. José Ortega y Gasset. Podríamos aún entrar en el análisis crítico de diversos aspectos particulares de la doctrina de los usos; mas ello prolongaría excesivamente este trabajo y, en realidad, puede muy bien merecer otro diferente que habremos de acometer en breve, si Dios quiere.

La moral politica

El antimaquiavelismo en Suárez y Gracián

La descalificación actual de Maquiavelo.

A fines de 1959, Giorgio La Pira, ex alcalde de Florencia y conocido lider social católico, personalidad apolítica, que alcanzó proyección internacional por camino singular, fue invitado a Moscú por el Soviet Supremo. Allí, a tono con su actuación paradójica, sorprendió a sus anfitriones con una descalificación, que puede decirse exequial, de Maquiavelo. Su liquidación del método del político florentino sorprendió tanto más cuanto que La Pira alardeó de raigambre nativa, repartiendo a los rusos la toscanísima "Anunciación" de Fray Angélico. Dijo así al final de uno de sus discursos oficiales:

> "Hemos entrado en una época histórica completamente nueva. Quiero deciros que debemos todos cambiar nuestra mentalidad política. Hasta ayer, puede decirse, las relaciones entre los estados se hallaban fundadas en la hipótesis de la guerra inevitable. Por eso, sobre las huellas de Maquiavelo, el método de las relaciones entre los estados se fundaba en los axiomas siguientes: el interlocutor es un enemigo, al que hay que matar por medio de la guerra, engañar por la mentira diplomática; hacer hambrear mediante el chantaje económico.
>
> Hoy, con las bombas nucleares, que reducirían a la nada la Humanidad entera, la hipótesis ha cambiado: no se puede ya hacer la guerra: físicamente es un absurdo imposible. Hay, pues, que cambiar también el método maquiavélico. El interlocutor no es un enemigo que matar en la guerra, sino un hombre con el que hay que emprender la paz; con quien no hay que usar la mentira, sino tener contactos directos, intercambios leales; y finalmente no hay que hacer pasar hambre a los pueblos, sino ayudarlos económicamente, porque todos tienen la misma dignidad humana."

Este fue el mensaje del paisano de Maquiavelo, dentro de un descarado tono confesional.

Una descalificación tan tajante del maquiavelismo, con tal valentía espetada a los dueños de las bombas, con aborrecimiento tan antinatural hacia el propio paisanaje, no se entiende sino tras haber tomado en serio la primera premisa: la entrada en una época nueva. Ello plantea al estudioso de la política una pregunta: ¿queda hoy superado el maquiavelismo, descalificado por su insuficiencia de mejorar la convivencia humana? ¿Hasta qué punto esto le proviene de su deficiente entextura ética?

La respuesta nos obliga a un recorrido histórico.

ESCRITOS DE MAQUIAVELO DE CONTENIDO ÉTICO.

Los dictámenes de Maquiavelo para una ética política se encuentran formulados fundamentalmente en los capítulos XV al XVIII de *Il Principe* [1], y en los párrafos IV y V del Sumario de las máximas de la Política, que suele añadirse en las ediciones vulgarizadoras, y son, en su mayoría, extractos tomados de los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* [2].

Estos capítulos exponen en detalle las virtudes que deben adornar a los príncipes, y medios a que deben acudir para hacerse estimar [3]. El capítulo XV enumera las virtudes, o vicios, por los que

---

[1] MACHIAVELLI, Nicoló: *Il Principe*. Torino, 1952², Ed. Società editrice internazionale. Introd. y notas de P. Rotta.

[2] MAQUIAVELO, N.: *El Príncipe*. Buenos Aires, 1949⁷. Apéndice; *Sumario de las máximas fundamentales de la política de ——— sacadas de sus diversas obras*. Colec. Austral.

[3] N. B.: "El Príncipe, que quisiera ser bueno absolutamente con los que no lo son, no podrá menos de perecer tarde o temprano: por esto, el príncipe que quiera conservar su poder con seguridad, ha de aprender a no ser siempre bueno, sino a ser lo que las circunstancias y el bien de su conservación le exijan. Gran dicha sería hallar un príncipe que fuera liberal, franco, hombre de honor, valeroso, humano, afable, grave y religioso; pero como nuestra naturaleza no es capaz de tanta perfección, es necesario, al menos, que el príncipe tenga bastante prudencia para preservarse de los vicios y defectos que pudieran perderle.

Tratando por separado de algunas de las virtudes que deben adornar al príncipe, dice que aquél ha de ser clemente, pero a su tiempo y con medida: en la duda de si es preferible que el príncipe sea amado o temido, se inclina a lo último, pues generalmente los hombres se hallan más prontos a obedecer a los que temen que al que se hace querer: sin embargo, no debe hacerse temer de

los hombres públicos son alabados o vituperados, pero en realidad nos descubre el concepto de Maquiavelo sobre la naturaleza moral del hombre. Y tras consideraciones más periféricas a nuestro tema, en los dos capítulos siguientes, el capítulo XVIII es un tratado sobre la fidelidad del príncipe en los pactos, cuyo eje y pauta ética es la enseñanza de que la fidelidad es virtud, pero relativizada o condicionada a la ausencia de una razón de Estado, siendo ésta preferente por naturaleza.

---

manera que merezca el aborrecimiento, y no le será difícil encontrar un buen medio y mantenerse en él.

Es muy laudable en un príncipe la exactitud y fidelidad en el cumplimiento de sus promesas, y que no eche mano de sutilezas y artificios para eludirlo; pero la experiencia enseña que los que más se han distinguido por sus hazañas, y prósperos sucesos, no hicieron caso, en su mayoría, de la buena fe, ni sintieron escrúpulos en engañar a otros cuando les tenía cuenta y podían hacerlo impunemente. Es decir; la fidelidad es virtud en tanto cuanto no intervenga la razón de Estado.

Hay dos modos de defenderse: con las leyes y con la fuerza: el primero es propio y peculiar de los hombres, y el segundo es común con las bestias. Lo alegoriza en el Centauro, mitad hombre y mitad bestia. Deben, por lo tanto, unirse ambas cosas: legalidad con violencia, métodos respectivos del hombre y del animal.

De las propiedades de los animales debe tomar el hombre las que distinguen de los demás al león y a la zorra (fuerza y astucia), y valerse de ambas: el príncipe prudente, que no quiera perderse, no puede ni debe estar al cumplimiento de sus promesas y tratados más que cuando no se le siga perjuicio, y en tanto que subsistan las circunstancias del tiempo en que se comprometió: este consejo sería reprensible si todos los hombres fueran buenos, pero como son malos, y están siempre dispuestos a quebrantar su palabra, no debe sólo el príncipe ser exacto y celoso en el cumplimiento de la suya: él encontrará siempre con facilidad el modo de disculparse de la falta de exactitud.

No se necesita para profesar el arte de reinar poseer todas las buenas prendas de que antes se hizo mención; basta con aparentarlas y hasta, quizás, a veces sería peligroso para el príncipe hacer uso de ellas, mientras que siempre le resultará útil hacer alarde de poseerlas: al instante se nos alcanza lo que un hombre parece ser, pero no lo que es realmente, y el escaso número de los que juzgan con discernimiento no se atreven a contradecir a la multitud ilusa, que se deja cegar por el resplandor y la majestad del gobierno que la protege. Todos los medios parecerán siempre honrosos —y no faltará quien los alabe— cuando tiendan a allanar las dificultades que se opongan al mantenimiento de la autoridad: el mundo se compone de vulgo, y éste se guía por las apariencias y atiende sólo al éxito: el corto número de los que tienen un ingenio perspicaz no declara lo que percibe sino cuando no saben a qué atenerse todos los demás que no lo tienen." NUEDA, L.: *Mil libros,* t. I, p. 912.

Finalmente, estas cualidades políticas nos las presenta tipificadas en Fernando el Católico (cap. XXI), modelo de príncipe potente y taimado, que supo ir a sus fines distrayendo la atención de cuantos hubieran podido poner obstáculos a sus empresas.

Complementa la ética política de Maquiavelo su teoría sobre el puesto de la religión en la sociedad civil. Habla de ello en sus "Discorsi" citados [4]. Como la religión, que identifica con la católica, ha destruído el mundo romano —para él el tipo del Estado perfecto en su modalidad de República—, ésta es nociva para el Estado al sustituir la combatividad y el sentido del honor antiguos por la pasividad y la humildad evangélicas.

Reduciendo a un esquema racional las partes de la moral católica afectadas por esta concepción ética [5], y estructurando ésta, podemos reducirla así: profesa dos primeros principios: el Estado es fin en sí mismo; la amoralidad de la función pública o dominativa del príncipe. De ello fluyen dos consecuencias: la mediatización de la Religión, al servicio del Estado, y "*el fin justifica los medios*", plan que en el orden práctico se realiza y concreta en tres métodos políticos: la mentira, la infidelidad y la astucia.

El florentino se dice religioso y profesa la excelencia de la religión en el orden privado, lo que equivale a admitirla —hablando en términos de antropología religiosa— hipotéticamente para otros estados ideales, imposibles ya tras el pecado original. La niega parcialmente en el orden público y su mayor trasgresión moral es la divinización idolátrica del Estado, que implica el subjetivismo, inadmisible para la moral tradicional. En el orden dogmático profesa la impiedad al violar los pactos, incluso los consagrados con juramento. En el moral lesiona numerosas virtudes, la veracidad, al aconsejar la mentira, la hipocresía, la astucia, que es una forma de

---

[4] N. B.: *Discorsi sulla prima Deca di Tito Silvio,* II, 2. En relación ideológica con "El Príncipe", desde un punto de vista ético los "Discorsi" son el complemento. Mantienen la inspiración fundamental de aquél, el Estado finalidad en sí mismo, pero el enfoque, o manera de tratar el tema, no actúa bajo el influjo de preocupaciones inmediatas, como en "El Príncipe". Son un tratado político más abstracto, más categórico, que anecdótico, más reflejo. El Estado ideal se concreta en una institución: el régimen político-cívico de la Roma republicana. A esta luz, los restantes ensayos de la autoridad social se consideran deformaciones.

[5] Lo tomamos de FERNÁNDEZ DE LA MORA, G.: *Maquiavelo visto por los españoles de la Contrarreforma,* en ARBOR, 43-44 (1949), págs. 417-49.

mentira (cap. XVIII). Propugna, además, la veleidad, la doblez, la avaricia, la crueldad, la lascivia, la cobardía, la impiedad. Y, más que otras, la infidelidad a los pactos.

Teóricamente el príncipe debería ser liberal, compasivo, fiel, valiente, casto, franco y religioso. Pero esta concesión a la moral ideal perece en flor ante la realidad inmediata de la naturaleza caída del hombre. De hecho aquellas virtudes son utopías morales, que se oponen al *bien político:* la prevalencia del Estado, la retención del poder. O bien, aunque reconocidas como tales virtudes, ceden ante la "necessità".

Notemos que el presupuesto ético fundamental de Maquiavelo es la concepción de la naturaleza caída del hombre, o del hombre concupiscente, inclinado al mal. Advirtamos, empero, que ello no nos autoriza a presumir en él una mentalidad católica, con la recta doctrina sobre la culpa original, mucho menos sobre la recuperación del hombre en un estado de naturaleza reparada.

En efecto, él fue ideológicamente un pagano puesto en medio de una sociedad cristiana, a quien la reviviscencia ocasional de la Antigüedad dio ánimo suficiente para alzarse con un magisterio atrevido. Como dice el historiador Meinecke:

> "Su anhelo se dirigía a dar, de nuevo, vigencia a la fuerza total del hombre natural, inserto en el mundo de la naturaleza, a la cual elevaron de continuo a las alturas del heroísmo la *grandezza dell'animo* y la *fortalezza del corpo.* Rompió, pues, con la ética dualista y desvalorizadora de los impulsos naturales, propia del cristianismo, y aun cuando conservó de ella ciertos conceptos formales acerca de la distinción entre bien y mal, *su tendencia esencial estaba dirigida a una ética naturalista,* que siguiera decididamente la voz de la naturaleza. Quien sigue esta última, dice una vez para justificar sus aventuras amorosas en medio de graves ocupaciones, no puede ser objeto de reproche alguno: también la naturaleza está llena de cambios" [6].

Antimaquiavelismo de la Renovación Católica.

Los principales escritos políticos con contenido ético son los ya citados. Deberían completarse, sin embargo, para un trabajo más

---

[6] MEINECKE, F.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna.* Trad. de F. Ruiz. Madrid, 1959; pág. 33. Y cita: "A Vesori, 31 de enero de 1515". *Lettere di Machiavelli,* ed. Alvisi.

completo con las "Istorie fiorentine", y las "Cartas" principalmente privadas.

El espíritu, tan diferente, de las épocas históricas, ha ensayado interpretaciones distintas y divergentes [7]. Por lo que a la Iglesia y, en su grado a España respecta, ha sido continua, vigilante puede decirse, la atención concedida por los moralistas y tratadistas políticos católicos, cosa natural dada la misión específica de la Iglesia de salvaguarda de las costumbres, puestos además éstos particularmente a la mira por la actitud defensiva que adopta por fuerza la Iglesia ante la aparición simultánea de la Reforma y del Estado moderno.

La realización política más potente contemporánea de Maquiavelo o, mejor aún, en los años en que *El Príncipe* se difundía, es la monarquía de Felipe II, dueño de Italia. El adalid más representativo, durante el mismo tiempo, de la *Renovación Católica* es *España.* Nada tendrá de extraño, como ha probado Gonzalo Fz. de la Mora, que los tratadistas españoles se ocupen de la ética maquiavélica, para impugnarla unánimemente por cierto [8].

Si la Compañía de Jesús fue uno de los índices más representativos de los dos nombres recién citados, si el libro y la Orden fueron no ya sólo coterráneos y coetáneos, sino casi pueden decirse mellizos en punto a aparición; si la una nació, en parte, para atacar lo que

---

[7] N. B.: La principal dificultad para la fijación del ideario ético maquiavélico nace de la misma naturaleza literaria de la fuente básica del maquiavelismo: "*El Príncipe*". Es un ensayo de preceptiva política, de inspiración universal, aunque su forma y colorido sean locales y, por añadidura, breve. Aparecido, además, históricamente en esa encrucijada de la historia que es el Renacimiento, nacimiento de la Modernidad, se presta a constituir uno más de los tópicos o mitos históricos-literarios que, por su propia indeterminación, son susceptibles de cambiantes interpretaciones históricas.

El sentido obvio del breve libro, sutil como ocurre en todos los mitos, ha hecho florecer las interpretaciones, la literatura en torno, y aun un concepto nuevo, hoy con ciudadanía mundial: el maquiavelismo. Es natural que los principales estudios se hayan realizado en la patria original del libro, y ello tras la unificación nacional italiana —ideal del propio autor—, es decir, a finales del siglo XIX y lo que va del actual. Estudios fundamentales parecen ser los de Orestes Tommasino; los de Ercole, para algunos los más penetrantes; los de Gentile, y los de F. de Sanctis que, aunque historiador de la literatura, preceden en tiempo a los anteriores y escribe a compás de los jalones de la unificación italiana.

[8] *Ibíd.*, págs. 444-48.

la otra para defender: el Papado y sus derechos, la vigencia de las buenas costumbres; en nada extraña que los Padres de la nueva Compañía volviesen sus armas contra la novadora doctrina ético-política. Están bien estudiadas ambas encontradas escuelas de interpretación anti o pro maquiavelista, la jesuítica, y la que por reacción surge enfrente suyo [9].

Raíz y sentido histórico de "El Príncipe".

Ayudará a recordar las circunstancias históricas en que *El Príncipe* se escribe para precisar su sentido. He aquí algunas importantes.

El pragmatismo político que rezuma, y su orientación generalmente en el sentido de exaltación del príncipe autócrata, o advenedizo, en cuanto opuesto a hereditario, nos revelan que el origen del libro no es ideal y arquetípico (por ello no es propiamente una preceptiva política, como muchos de los tratados que siguen en el XVI y XVII), sino brotado del hueso y la sangre de la realidad. Es un reflejo de la realidad, un síntoma, no un programa. Las monarquías nacionales toman cuerpo y fisonomía al correr del siglo XV. Al príncipe de Maquiavelo lo prefiguran Carlos VIII y Luis XI de Francia y, más aún, Fernando el Católico, mientras que es César Borgia, junto con su padre Alejandro VI, el que le da paternidad ideológica [10].

La historia hace al príncipe, y Maquiavelo lo elabora en símbolo literario.

En efecto, Maquiavelo, sensible al recuerdo de las glorias de la vieja Roma, sacudido en sus ideales de unificación italiana por la coyuntura, tan inesperadamente propicia, de la exaltación de un Médicis (Juan, ahora León X) al Pontificado, sueña por la realización de su anhelo político. Esta familia, además de dominar Toscana, adquiere con la tiara el dominio de la parcela central más fuerte del solar italiano: los Estados Pontificios. Lorenzo y Julián de Médicis, en quien León pensará para rey de Nápoles, podrían ser la en-

---

9 La ignaciana surge con el P. Ribadeneyra, compañero del propio fundador, y se renueva sin cesar con Possevino, Bettinelli, Clemente, Gracián, Theófilo Raynand, Binet, Tiraboschi, etc. La antijesuítica arranca de G. Scciopio (1557-1649) y su *Apologia del Machiavelli*.

10 HAY, Denis: *The Renaissance*. Vol. I de la *The new Cambridge History*, Cambridge, 1957. Introd. al vol. I, pág. 6.

carnación personal del unificador. Maquiavelo quiere contribuir con su experiencia de la Secretaría y las Legaciones al estímulo primero, al éxito luego, del ansiado mesías político. Si, pues, su sentido empírico le venía, ante todo, al libro de su origen deductivo, histórico, como contrapuesto a programático, ahora todo su colorido italiano-renacentista, todo lo que en él late de proyección al futuro, de categoría, de moraleja, se ordena al fin inmediato: la cohesión política italiana.

Siguiendo un penetrante estudio de U. A. Padovani [11], de densa contextura filosófica, hemos de fijar un tercer rasgo caracterizador de *El Príncipe.*

Dice Orestes Ferrara en su *Maquiavelo* [12], intentando justificar éticamente al florentino, que el bien y la virtud [13] en la concepción renacentista eran valores *sociales,* como contrapuestos a valores trascendentales y absolutos, reducidos en la práctica a factores, unos más, de la vida. Es inadmisible tal relativización de conceptos que no pueden dejar de ser absolutos. Virtud en el lenguaje maquiavélico no es sinónimo de virtud moral. Su virtud es la técnica, es decir, la virtuosidad, la destreza, en unos casos más cerca de la potencia, en otros de la maña. Pero sírvanos para destacar el rasgo que se ha señalado acertadamente como el "valor más positivo de la mediocre aportación filosófica y política del libro: su *sentido de la concreción,* hijo legítimo de su fuerte y subjetivo *inmanentismo,* y desde luego plenamente en la línea antropocéntrica renacentista.

Dice Maquiavelo en el capítulo XV que, dejando de lado lo que el hombre debiera ser, él discurre sobre el hombre histórico, tal cual es.

En efecto: la ética maquiavelista se subjetiviza porque como parte integrante del Renacimiento (ahora como contradistinto de humanismo cristiano, no como integración representativa de toda la época, siguiendo el distingo de Toffanin) se afilia a la nueva filosofía de la modernidad: el inmanentismo. La política y la sociología se concretan porque también la propia esencia del hombre es la que se independiza, se introvierte, buscando su razón de ser en sí mismo,

---

11 PADOVANI, Umberto A.: *Cartesio e Machiavelli, Osservazioni sul rapporti tra politica e morale.* En "Rivista di Filosofía neoscholastica", t. 19 (1937), página 623.

12 FERRARA, Orestes: *Maquiavelo. La vida, las obras, la fama.* Madrid, 1943. Col. "La Nave".

13 PADOVANI: O. c.

incorporándose en la línea cartesiana del dios "yo". Si la metafísica es idealista, la ética será autónoma, rechazada la heteronomía, y el derecho será laico, y la preceptiva política será pragmática, sin norma exterior.

Este sentido empírico debió de ser también temperamental en Maquiavelo: se deduce de sus oficios, y de una constante de su producción literaria: su tendencia al ejemplo y al modelo, siempre con carácter arquetípico, moralizador, como en los personajes de *La Mandrágora.*

No podemos por menos de señalar, junto a las aportaciones históricas, psicológicas y políticas, el error filosófico, más profundo, que late en los orígenes de su inspiración. Hemos hecho alusión con Meinecke al monismo naturalista ético de Maquiavelo. Este monismo ético traiciona la falta de contextura filosófica de una cultura mediocre y practicista. Descubre, en último término, un monismo incluso psicológico, que quiere reducir ingenuamente a fuerzas naturales todas las realidades existentes. En el hombre juegan únicamente fuerzas elementales ciegas —sus términos preferidos son *naturaleza* y *necesidad* y, aunque habla también de virtud, poco tiene que ver ésta con nuestro hábito moral que supone la libertad de una verdadera deliberación espontánea.

Así anotado el pensamiento maquiavélico, veamos el impacto de esta ética en dos moralistas de la época inmediata del Barroco: Suárez y Gracián, ambos jesuítas españoles.

El antimaquiavelismo jesuítico: Francisco Suárez.

La tradición antimaquiavélica jesuítica no puede extrañarse si se considera que ambas mentalidades son estrictamente contemporáneas por nacimiento y patria (Roma, 1540: aprobación de la Compañía de Jesús; Roma, 1531: *Discorsi,* impresos por primera vez; Roma y Florencia, 1532: *El Príncipe*), y antagónicas, por su especial obediencia al Papa la Compañía, por su enemiga al poder temporal de los Papas, Maquiavelo.

Esta tradición comienza en la Orden con un compañero del fundador, el P. Pedro de Rivadeneyra, con su *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos desde tiem-*

po enseñan, llamado comúnmente *El Príncipe Cristiano,* y que apareció en 1595.

El P. Antonio Possevino, escritor, legado diplomático, ejercitador y confesor de reyes, todo en una pieza, hombre dotado de notable claridad de juicio, escribió en 1593 su *Antimaquiavelo* [14]. No eran las suyas obras originales y profundas, pero de sabia y vasta lectura, que su autor seleccionaba con su extraordinario discernimiento.

Tras estos precursores surge después una legión de antimaquiavelistas, que se remudan en la brecha para asestar sin pausa sus tiros contra el impío.

Entre ellos, destaca el teólogo eximio y príncipe de juristas Francisco Suárez. No son abundantes los textos del P. Suárez en su trato *De Legibus* formalmente referidos a Maquiavelo, quizá por discreta aplicación del adagio "No hay mayor desprecio que no hacer aprecio", pero sin nombrarle, o incluído en el término genérico de los "Políticos", le tiene presente al destruir como nadie las bases de la teoría política de la Razón de Estado, estableciendo teológica, filosófica y jurídicamente, la noción de la justicia divina, de la que la humana es participada e imitadora [15].

---

[14] POSSEVINUS, Antonius, S. I.: *Iudicium de Nuae militis galli, Ioannis Bedini, Philippi Mornaei, et Nicolae Machiavelli quibusdam scriptis.* Lugduni, 1593, apud. J. B. Buysson, 356 págs. + índs. El título particular dice: *Cautio de his quae scripsit tum Machiavellus tum is qui adversus eum scripsit Antimachiavecum cui nomen non adscripsit,* y el tratadista numera desde la página 128 a la 136.

[15] N. B.: Es obvio que busquemos las fuentes de la inspiración antimaquiavélica de Gracián en los tratadistas políticos de la segunda mitad del XVI y todo el XVII español, y con especialidad en los jesuíticos. Ya se ve que nos referimos a los tratadistas de la Renovación Católica. Este es el título (la palabra Contrarreforma no nos gusta) del excelente trabajo de G. Fz. de la Mora. Dice en él que nuestros tratadistas políticos, una vez más, son unánimes en su celo antimaquiavélico, pero que todos ellos elaboran al amparo de los teólogos, y éstos, ¿dónde se inspiran? En una concepción de una justicia lisa y llanamente trascendente.

Dice el P. E. Elorduy, S. I., especialista actual en Suárez, que el númen común que habla a nuestros teóricos políticos y juristas, de inspiración fuertemente bíblica, es el de la justicia divina, ya sea en el origen divino del poder, ya en el de la sociedad, transmisión de aquél, y en las diversas relaciones de las sociedades perfectas entre sí, y de los Estados a su vez entre sí.

Nada extraña, por tanto, la reacción cerrada con que el libro de Maquiavelo es recibido entre los españoles.

Nada más antagónico, en efecto, que el maquiavelismo, con su acusación

Dice en su proemio al *De Legibus:*

> "El arte de la ciencia política no es otra cosa que cierta aplicación o extensión, de la filosofía moral a la tarea de moderar las costumbres de la república. Por tanto, para que tenga verdadero carácter de ciencia, es necesario que se subordine a la filosofía. Pero toda esta consideración de las leyes (el tratado "De las Leyes" que va a seguirse) no se remonta más allá del fin natural del hombre (levantado de hecho a un destino sobrenatural). Y más: ni siquiera llega a alcanzarlo, sino en parte, si no es en cuanto es necesaria la política para protección de la justicia externa y de la paz de la república" [16].

Donde la profesión de los dos presupuestos éticos fundamentales, y que subyacen en todo el tratado *De las Leyes,* es explícita: el fin trascendente del hombre y la subordinación de la política a la moral.

Explícitamente alude a Maquiavelo al tratar de la inmanencia de la ley o su dependencia moral. Ataca, pues, el amoralismo legal, defendido por los políticos, poniendo al frente de éstos a Maquiavelo:

> "Cierta opinión hay de que el poder civil propende por sí, o se ordena, primariamente al Estado, su aumento y conservación, y que, por tanto, la materia natural (prima, diríamos hoy) de las leyes son aquellas cosas que derechamente sirven para la conservación y aumento de aquél, ya sea que la honestidad brille en ellas de manera real, o sólo aparente, y aun pasando por encima de injusticias. Esta es la doctrina de los políticos de hogaño y su principal portavoz para con los príncipes ha sido Maquiavelo que, por todo fundamento, sólo estriba en esto: que de otra manera no se puede mantener la república. Así su perversa teoría es de que, siendo fiel a las leyes de la virtud, no cabe ser rey de veras y duradero" [17].

Doctrina que, una vez expuesta, condena a tenor de la doctrina del antimaquiavelista Ribadeneyra, de quien depende:

---

de cretinismo para la Iglesia y su inmanentismo, ante el cristianismo eufórico y avasallador, batalladoramente trascendente, que constituyó la Renovación Católica Hispana postcisneriana.

El dicterio más fuerte y unánime con que se recibe a Maquiavelo es el de falso, injusto, perverso, erróneo e indigno de la alta materia que trata. Su "razón de Estado" se baldona con nombres injuriosos hasta apelarla, como Gracián, "no razón de Estado, sino de establo".

16 *De Legibus.* Ed. Vives, Proemium.

17 *Ibid.,* 312, núm. 5.

"La pretensión de los políticos de que no puede durar la república, o reino, si se está a la sujeción de éticas y Mandamientos, es falsa. Porque la honradez u honestidad más bien es necesaria para la paz política y felicidad de la sociedad, y eso lo proclaman aun los mismos Derechos Civiles. Pero si hablamos de la integridad de la religión, nada mejor para preservar los reinos y mantenerlos en felicidad, inciuso material, que la sumisión a la religión y vigor del catolicismo, sobre lo que puede leerse al P. Rivadeneyra, y su libro *El Príncipe Cristiano,* que lo trató con tino y erudición."

Vemos así enlazarse la tradición jesuítica primitiva de Ribadeneyra con la del siglo XVII.

Perversa y falsa parece, pues, doctrinalmente, al insigne Suárez la enseñanza maquiavélica, pero rechazada además con apelación a la experiencia la invectiva del cretinismo o pasividad, hecha por Maquiavelo, en el plano histórico, a la Iglesia, frente al ideal del honor y la fuerza del mundo clásico romano.

BALTASAR GRACIÁN.

En el análisis de la cosmovisión de Gracián es conveniente tener en cuenta al creyente y al ferviente. Más concretamente, al loyoleo, troquelado en los "Ejercicios espirituales".

Si la caracterización filosófica de Maquiavelo nos llevó a afiliarlo ontológicamente en un monismo naturalista, y éticamente en un amoralismo de vena estatólatra, un sondeo de la visión gracianesca nos acusa un universo ordenado así: Dios es la realidad total en la que estriba toda grandeza, también la política. Fuera del orden moral no existe, por tanto, aquélla, que sea verdadera. La historia, escenario de la política, es providencialista, Providencia que se encarga de hacer prevalecer los valores humanísticos sobre los meramente terrenales y subsidiarios —el del Estado—, que no pueden ser absolutos. Pero aquélla deja libre juego a las causas segundas: de donde el esfuerzo de las virtudes cardinales, la prudencia, modifica la trayectoria de la historia.

Conjuga ahora Gracián, educador nato, su visión ignaciana de la laboriosidad con su dolor de hombre del Barroco hispánico, a quien escuece la decadencia patria por remisión y flojedad de los gobernantes. En cuanto a la primera conoce la máxima loyolea de con-

fiar en la Providencia como si todo medio fuera vano, pero que incita al mismo tiempo al hombre a industriarse como si exclusivamente el éxito dependiera del esfuerzo humano. Para el momento español que vive, de ambos extremos, fe y política, él, supuesta la lozanía de la primera, acude a apuntalar el segundo, la decadencia política, y su pluma se aplica a excitar y modelar un príncipe que redima la inevitable decadencia, Gracián, que en esta búsqueda de caudillo tiene un primer punto de semejanza con Maquiavelo —recuérdese al filomediceo—, tratará de pertrechar a su héroe con todas las armas de la panoplia política. Pero su planteamiento es radicalmente distinto. No es un oportunista, ni menos un desaprensivo moral, ni un político de los de la razón de Estado.

Recordemos, ahora que vamos a escuchar sus máximas políticas, sobre la sagacidad y la hipocresía, que "La perfección ha de ser en sí" ("El Héroe", Primor XVII).

Por descontado también que la moral pública del jesuíta no podrá coincidir con la del escritor renacentista. Por pródigo y eficaz que quiera mostrarse en dotar de armas a su príncipe, habrá de ser sin traicionar su propia moral individual, y ella es rígida, jesuítica.

Ya ha probado Fernández de la Mora que la repulsa antimaquiavélica de los preceptistas políticos hispánicos fue cerrada y universal. La actitud del jesuíta español no diverge de ellos. Los admitidos influjos del escritor renacentista en el barroco no debilitan la antítesis más enconada. Y el punto de diferenciación es precisamente el amoralismo del primero.

Veamos algunos pasajes tomados de *El Político* y *El Criticón*.

En éste nos da su fallo condenatorio sobre Maquiavelo y sobre los "políticos" en general. Los epítetos con que le califica son los de falso, malo y, finalmente, antipolítico, pues sus obras son falsas, viciosas o pecaminosas, y destructivas de la república. Su consejo, por tanto, puesto en boca de Critilo, que lo endereza a Andremio, es el de librarse rápidamente de sus lazos.

El montaje literario del moralismo hace encarnar al florentino en un farsante, duramente adjetivado, con expresa alusión a la razón de Estado. Se prolonga el pasaje por varias páginas, que extienden la censura de falsedad a los maquiavelistas, sus secuaces:

"Basta, dijo Critilo, que tú también te pagas de las burlas no distinguiendo lo falso de lo verdadero. ¿Quién piensas tú que es

este valiente embustero? Éste es un falso político, llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes, ¿no ves cómo ellos se los tragan pareciéndoles muy plausibles y verdaderos?, y bien examinados no son otros que una confitada inmundicia de vicios y de pecados: razones, no de estado, sino de establo; parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua, y arroja fuego infernal, que abrasa las costumbres y quema las Repúblicas. Aquellas que parecen cintas de seda son las políticas leyes con que ata las manos a la virtud y las suelta al vicio; éste es el papel del libro que publica, y el que masca todo falsedad y apariencia con que tiene embelesados a tantos, y tontos. Créeme que aquí es todo engaño, mejor sería desenredarnos presto de él" [18].

Pero es en la "Crisis" anterior donde describe peyorativamente a los "Políticos" y, sin citarlo, señala, creemos, a Maquiavelo:

"Más admiración causó uno que, yendo a caballo en una vulpeja, caminaba hacia atrás nunca seguido (derecho, en línea recta), sino torciendo y revolviendo a todas partes. Y todos los del séquito, que no eran pocos, procedían del mismo modo. Hasta un perro viejo, que de ordinario le acompañaba. "¿Veis a éste?", advirtió Quirón. "Pues yo os aseguro que no se mueve de necio." "Yo lo creo", dijo Critilo; "que todos me parece van por extremos en el mundo. ¿Quién es éste, dinos, que pica más en falso que en falto?" "No habéis oído nunca nombrar el famoso Caco? Pues éste lo es de la política: digo, un caos de la razón de Estado. De este modo corren hoy los estadistas, al revés de los demás. Así proceden en las cosas. Para desmentir toda atención ajena, para deslumbrar discursos, no querrían que por las huellas les rastreasen. Sus fines señalan a una parte y dan en otra. Publican uno y ejecutan otro. Para decir *no* dicen *sí*. Siempre al contrario, cifrando en las encontradas señales su vencimiento. Para éstos es menester un otro hércules, que con la maña y la fuerza averigüe sus pisadas y castigue sus enredos" [19].

Pero donde nominalmente cita y formalmente censura *El Príncipe* es en la segunda parte del libro.

"Este Príncipe de Maquiavelo y esta República del Bordino no pueden parecer entre gentes. No se llamen a razón, pues son tan contrarias a ella. Y advertir cuánto denotan ambas políticas de ruin-

---

[18] GRACIÁN, Baltasar: *El Criticón*. Parte I, Crisis VII. Col. Austral, pág. 69.

[19] CORREA CALDERÓN, E.: *Obras completas de Baltasar Gracián: El Criticón*. Parte, Crisis VI, pág. 466.

dad de estos tiempos, la malignidad de estos siglos y cuán acabado está el mundo" [20].

Gracián no solamente censura y diagnostica sobre el mal estado de su mundo contemporáneo —una Europa tan maltrecha por la Guerra de los treinta años, y una España de cuya abierta decadencia es consciente—, sino que proclama de forma positiva la naturaleza y juego político de la sinceridad. La forma, una vez más, es de animado apólogo de inspiración evangélica:

"Estaban altercando (Andremio y Critilo) al principio con encuentro de pareceres, y después de afectos, cuando descubrieron una banda de cándidas palomas por el aire, y otra de serpientes por la tierra. Parecieron aquéllas con su manso y sosegado vuelo venir a pacificarlos y *mostrarles el verdadero camino* con tan fausto agüero... Respondió Critilo: "... advierte que la paloma no tanto guía a la prudencia cuanto a la simplicidad." "Eso no", replicó Andremio, "antes suelo yo decir que no hay ave más sagaz *ni más política* que la paloma..., ella es la que mejor sabe vivir, pues en fe de que no tiene hiel, donde quiera halla cabida... No sólo no es temida, como las de rapiña, ni odiada como la serpiente, sino acariciada de todos, alzándose con el agrado de las gentes. Otra atención suya que nunca vuela sino a las casas blancas (sin negrura de mentira) y nuevas y a las torres más lucidas. Pero ¿qué mayor política que aquélla de la hembra? Pues con cuatro caricias que le hace al palomo le obliga a partirse el trabajo de empollar y sacar los hijuelos, aviniéndose muy bien con el esposo y enseñando a las mujeres bravas y fuertes a templarse y saberse avenir con sus maridos. Mas donde ella juega de arte mayor es en lo de sus polluelos, que aunque se los hurten y delante de los ojos se los maten, no por eso se mata ella ni se mete en guerra por defenderlos, no pasa pena alguna, sino que come y vive de ellos. Pues ¿qué diré de aquella especiosa (hermosa) ostentación que suele hacer de sus plumas, cambiando visos y brillando argentería? *Así que no hay otra razón de Estado como la sinceridad y la mansedumbre de la paloma y que ella es la mayor estadista*" [21].

Y junto a la sinceridad, la auténtica política, que identifica con la prudencia, y discierne de la astucia artera y de mala ley. No entiende, nos dice en *El Político,* cómo hay quienes no saben separar prudencia de astucia y juzgan ésta indefectible en el auténtico polí-

20 O. c.: Parte II, Crisis IV, pág. 596.
21 O. c.: Parte III, Crisis VI, págs. 751-52.

tico. Como si no pudiera el éxito lograrse sino por malas artes. Maña, sí, como vemos alaba en Fernando el Católico, y recomienda en *El oráculo,* pero sin trasgredir el orden moral.

La actitud de Gracián es la lógica y esperada. Pedagogo moral nato, y creyente ferviente en el providencialismo histórico, aun desde el punto de vista político, abiertamente abraza la sinceridad y la fidelidad políticas como únicas actitudes capaces de salvar la mutua confianza y, con ella, la convivencia social.

Valor político del pragmatismo maquiavélico.

Sería parcialidad, y un paradójico maquiavelismo, enjuiciar *El Príncipe* a través de dos mentes distanciadas en época y en ideología, silenciando la aportación positiva suya a la ciencia política.

Un estudio sagaz del notable conocedor del pensamiento religioso del occidente moderno, Humberto A. Padovani, hace un distingo al enjuiciar los frutos políticos de aquél, en los que discierne el *significado* de la política maquiavélica de su *valor*. Reprobado aquél, permanece, sin embargo, éste, entendiendo por valor (dentro del significado de la filosofía de los valores) el *sentido de la concreción política* entrañado en la obra.

Estas son sus palabras:

> "Come valore (il pensiero de Machiavelo) che riteniamo stare in un senso profondo della concreteza moderna nel particulare campo politico, crediamo rappresenti un grande progresso nella conoscenza e nel dominio della realtà (politica)—concretezza che non è necesariamente connessa ad una concezione monistica della realtà atessa.
>
> Né è a credere che tale concretazione sia agevole cosa. Perché certo in politica —come in morale— non si tratta solo di specificare nell'individuale l'universale, ma di concretarlo in quel modo tutto particolare, che vuol dire spesso abrogare una norma per un'altra superiore. A ciò occorre al politico no pure habilità specifica, ma anche senso morale acuto: perchè la cosa publica, che egli governa, è pure una realtà morale, avendo non solo fini negativi, limitativi, ma anche positive, potenziatori, non pure materiali, ma anche spirituali, dovendo lo Stato difendere e promovere tutto il bene publico: non solo lo Stato debe proteggere gli uomini razionali dagli irrazionali, ma pure elevare costoro, non solo promovere il bene temporale, mas favorire anche quello spirituale. Concretezza politica adunque, e dunque concezione integrale, totalitaria, etica dello Stato,

come riconoscitore, organizzatore e potenziatore di tutti i valori humani."

Adaptar, conforme a su naturaleza moral, la entidad del Estado a las circunstancias siempre cambiantes, abrogando a las continuas normas para sustituirlas por otras superiores, ésta es la aportación positiva, algo olvidada por los teóricos medievales, que actualiza Maquiavelo. Por ello le llamó Gioverti —apelativo que recoge Olgiati y, de él, Padovani— "il creatore della Scienza di Stato, *Il Galilei della política*". Debe reconocérsele este mérito. Y, aunque nosotros no pensamos, como se lo propusiera el mentor de Lorenzo de Médicis, que su enseñanza oportunista y ambiciosa facilitara y abreviara la cohesión política de las Cortes Italianas renacentistas (que más bien incitó a domésticas disputas fronterizas entre ellas, dilatando la unificación italiana hasta el siglo XIX), pero su sentido práctico —precisamente por inmamente más a ras del suelo— corregía el excesivo vuelo de la teorización, o la pasividad, de los tratadistas políticos medievales que, habiéndose remontado tan alto, descansaban de su esfuerzo sublime sin encarnar su visión en instituciones políticas aptas, firmes, realistas, que promovieran la consecución práctica de las altas metas entrevistas. Este don, que probablemente debió a su innato sentido de historiador, invita al pretendiente al mando a abrevarse pingüemente en sus páginas, si bien purgándolas de impurezas éticas.

CRISIS.

Los métodos políticos maquiavélicos esquematizados en la primera parte, y estigmatizados en las siguientes: mentira (negación de la verdad lógica); simulación (forma de mentira); infidelidad contractual (mentira de la voluntad), aunque su uso se pretexte en aras del bien público, son nítidamente calificados por la moral tradicional, y no vamos a detenernos en repeticiones. La restricción mental pura está prohibida en la doctrina católica, y la amplia, o latamente tal, tolerada con parsimonia, digan lo que quieran tópicos inexactos. La Iglesia, con todo, la ha enseñado tradicionalmente.

Más moderna, para salvar ciertos inconvenientes extrínsecos a una solución purísimamente moral y equitativa, es su nueva formulación en los términos de los llamados "conflictos de deberes". En

esta teoría la mentira se reconoce mala en sí, pero su malicia está condicionada a que no haya obligaciones más graves que cumplir, es decir, ese bien anejo a rechazar el error por la expresión verdadera, cede, en el caso, ante un bien mayor: el de salvar un secreto, por ejemplo, o un bien de orden público.

Ahora bien: puestos en esta línea de comparar obligaciones, ¿hasta qué límite puede irse, o qué escala de valores jerarquiza en los conflictos los bienes mayor y menor, uno más particular frente al dotado de mayor universalidad?

No puede con facilidad en los casos particulares proclamarse siempre la preferencia de un bien universal, el llamado "bien común", ante uno privado, sin más diferenciación (v. gr., un secreto de Estado salvado con la mentira hacia unos pocos). En efecto: la posesión permanente por parte de la humanidad de ciertos postulados, o leyes morales-sociales, que condicionan la convivencia humana pacífica (la cual exige mutua confianza, fidelidad) sufre una lesión cuando se posterga ese peculiar bien menor (en el caso, el quebranto de la veracidad para con unos pocos). Nos inspiramos para esta afirmación en las palabras dirigidas por Pío XII a los cardenales del Sacro Colegio a 24 de diciembre de 1940:

> "La vittoria sulla sfiduzia, che grava come peso deprimente sul diritto internazionale, rende inattuabile ogni verace intesa; un ritorno quindi al principio: "Iustitiae soror incorrupta fides" (Horat., I, 25-, 6-7): a quella fedeltà nell'osservanza dei patti, senza cui non riesce possibile una sicura convivenza di populi, e sopratutto una coesistenza di popoli potenti e di popoli deboli. "Fundamentum autem —proclama l'antica sapienza romana— est iustitiae fides, id est, dictorum conventorumque constantia et veritas" (Cicer., *De Officiis,* I, 7, 23) [22].

Una doctrina afín enseñó el Papa al negar la moralidad del empleo del narcoanálisis, con violación del secreto natural de la conciencia, aun en casos excepcionales, pretextando para su empleo el bien público que de la información pudiera lograrse. Es que en estos casos lo que llamamos bien, u obligación *menor,* adquiere una universalidad e importancia, que le hace resistir con ventaja la comparación con aquel otro *mayor,* que pudiera parecer preeminente. No es *tal verdad,* o *tal fidelidad* particular, la que queda negada, sino que

[22] Pío XII: Alocución navideña al Sacro Colegio, de 24-XII-40.

con su lesión sufre descaecimiento el respeto a la convención general: "La verdad debe prevalecer siempre", o "debe guardarse la palabra dada". Por eso dice el Papa que existe la responsabilidad del bienestar común, en su alocución a la Acción Católica italiana, de 7 de septiembre de 1947. La infidelidad a un pacto, por ejemplo, tiene así un doble efecto: por una parte, la contingente ventaja de la salvación de dicha nación infiel —bien público—; por otra, la lesión de un bien mayor: el bienestar universal, nacido de la confianza en la mutua fidelidad, por la obligatoriedad, sin excepción, de los pactos debidamente concertados.

Se pueden, empero, señalar algunos criterios que parece pueden presidir la regulación de esa escala jerarquizada de deberes enfrentados.

Un primer límite que restringiría la escala de bienes "mayores", por urgentes que parezcan, sería la naturaleza misma de algunos bienes absolutos, que no admiten mediatización alguna. Tal los trascendentes que, por escapar a la contingencia, e identificarse con la verdad absoluta, no pueden entrar en conflicto sin que destruyan la noción misma del deber. Según el concepto católico el hombre está elevado de hecho a una ordenación a un fin sobrenatural.

Otro segundo límite en la jerarquización de bienes o provechos a seguirse de la restricción mental, o de la mentira, en caso de conflicto de deberes, sería la tutela de la indemnidad de la veracidad social en aquel grado en que ésta constituyera la base de la confianza social de los hombres. Y esa veracidad deberá ser tanto mayor cuanto más estrecho sea el vínculo social que integra al hombre en sus distintas clases de sociedad en que se encuadra. Veracidad en la sociedad internacional, mayor en la nacional, mucho mayor en la familiar.

También habría de tenerse en cuenta, antes de fallar por el uso fácil de esta teoría, la naturaleza caída del hombre, que corre el riesgo de anteponer a los derechos de la verdad los subjetivismos nacidos de su concupiscencia.

La formulación más fecunda de la noción de mentira es la de llamarla una negación de la verdad *debida,* es decir, que su malicia surge de la presencia, o carencia en el interlocutor, de títulos por los cuales se le debe fidelidad en expresar la mente interior [23].

---

23 Formulación práctica, aunque de menor universalidad de comprensión que la definición tradicional.

La enunciación de la mente se debe a dos términos de obligación: primero, a su función natural de palabra, que es representar la idea mental. En este aspecto parece deberá admitirse gradación axiológica en las verdades. No todas las mentiras merecen iguales censuras. Porque no toda la verdad ontológica en sus grados axiológicos necesarios, superiores y absolutos, se pone en contingencia en cada enunciación particular, ni siempre en el mismo grado. La veracidad ha de ser tanto más absoluta e intransigente cuanto más elevada y universal sea la verdad que se pone en contingencia. Esta rectitud que la palabra se debe a sí misma, psicológica y críticamente considerada, no constituye la norma más decisiva para la calificación moral, pero debe tenerse presente en la ponderación de pros y contras cuando se trata de delimitar el derecho ajeno a que la verdad se le manifieste. Y de alguna forma su gradación axiológica deberá intervenir.

La segunda finalidad de la expresión es la de servir de lazo social. La expresión es, desde este ángulo, una facultad moral subordinada al bien común y que deberá cumplir actuando su naturaleza de testimonio. Ahora bien: el testimonio se rige por leyes de costumbre, o morales, y está sujeto a convencionalismos humanos. Su interpretación estará condicionada por los títulos del interlocutor, exigitivos, o no, de una verdad en el testimonio absoluto, o sólo relativamente tal. Precisamente la vigencia de esos convencionalismos hace que la intención del testigo, en la ambivalencia de una restricción mental, connote no tanto la adecuación de su mente con la realidad objetiva, cuanto con el juicio "no tiene derecho a exigirme ese testimonio". La ponderación delicada de los indicios manifestativos de presencia de un convencionalismo legítimo, a cuenta del interlocutor, deberá prevenirle del error. Las circunstancias pueden hacer que una verdad *debida,* deje de serlo, o que una fidelidad *pactada* lo sea sólo muy condicionadamente. Por aquí se abre una puerta a la intervención de la prudencia, que ha de examinar esas circunstancias. Este es, creemos, el punto sutil hacia el que orientaba la distinción de Gracián entre prudencia y astucia. El político, como tal, no tiene más derecho que el ciudadano a mentir o simular su mente. Pero por su preparación y oficio puede, mejor que otros, dominar ese código de convencionalismos y determinar su actuación, su vigencia. Pero punto muy delicado. Ha de salvarse siempre la veracidad universal humana. Por olvidarlo los contemporáneos suyos, desnaturalizados el *sí* y el *no*, maltratada su antigua noble fisonomía, Gracián encuen-

tra su mundo "*malo*" y "*acabado*" (degenerado) [24]. Y, por supuesto, en nuestro orden internacional de hoy, de cara a crecientes tendencias federativas, en las que cabe presumir un aliento providencialista, parece que éstas no podrían desarrollarse sin una base fuerte de confianza generosa, estribada en la veracidad mutua.

Con mayor razón cuando estamos aleccionados. En la almoneda de la Modernidad la razón de Estado, en conjunto, no ha mejorado ni el orden internacional, ni la autoridad política con relación a épocas pasadas, cuando se sabía decir *sí,* y se aceptaba el hecho de que la ética, en casos, se sublimara en ascética.

Hay guerra fría hoy. Ha sido una sangrienta diosa la razón de Estado maquiavélica. La Verdad en cambio nos prometió "La verdad os librará".

LUIS SIERRA, S. I.

---

[24] V. de la N. B. [21]. Y en otro pasaje: "El embuste, el embeleco y el enredo, grandes hijos de este siglo y de esta era". O. c., Parte I, Crisis VII. En la ed. de la Colec. Austral, pág. 80.

LAS ISLAS ESPAÑOLAS DEL GOLFO DE GUINEA

DISPERSAS en las aguas templadas del mar tropical africano, se encuentran una serie de islas, apostadas con geológica serenidad en el costado más palpitante del continente negro. Las más importantes por sus dimensiones y situación están formadas por los puntos emergentes de una formidable cordillera submarina, afincada en tierra firme por la mole impresionante del *Monga-ma-Lobah,* el monte Camerún. Desde él van apareciendo perfectamente alineadas las islas de Fernando Poo, Príncipe, São Tomé, en el hemisferio norte, y pasada la raya del Ecuador, Annobón, Ascensión y la histórica Santa Elena, a más de 1.800 kilómetros, perdida en el océano inmenso.

Españolas son Fernando Poo y Annobón —ésta la última tierra hispana y austral—, en otro tiempo puntos de arribada en la ruta de Filipinas. Junto a ellas trataremos de las islas situadas en la desembocadura del río Muni: Corisco y los dos Elobeyes. Aunque todas resulten de reducida extensión comparadas con las gigantescas dimensiones de los países continentales circunvecinos, e incluso con la provincia española de Río Muni, hay una gran diferencia entre los 2.071 km² de Fernando Poo, superficie similar a la de Vizcaya, y los 18 de Annobón, inferior a muchas fincas rústicas de la península. La desproporción se agiganta al compararla con los 15 km² de Corisco, 2,27 de Elobey grande y 0,19 (19 hectáreas) de Elobey chico.

En el mismo sentido se mantiene la desigualdad demográfica, que arrojó, en el orden mantenido anteriormente, 40.475, 1.403, 513, 86 y 10 habitantes, según el censo de 1950.

En nuestra descripción y apreciaciones hemos de referirnos primordialmente a Fernando Poo, la "perla de Biafra", que servirá de referencia al conjunto cuando tratemos de las restantes islas.

Desde el descubrimiento.

La historia de estas regiones, y consiguientemente de nuestras islas, ha estado nublada, y su relieve disminuído, por otros acontecimientos de trascendencia más general, que polarizaron durante los cuatro siglos anteriores al actual la atención de Occidente.

Los portugueses fueron los primeros europeos que avistaron estas islas en algunas de sus numerosas expediciones bordeando la costa occidental de África. Antes de las célebres de D'Azambuja a Costa de Oro, y de la que llevó a Bartolomé Díaz a doblar el Cabo de las Tormentas, un hidalgo, marino portugués, Fernando Poo, llegó a una isla que bautizó con el nombre de Fermosa y que hoy conserva el nombre de su descubridor. Esto acaecía por el año 1471, y aproximadamente en las mismas fechas (1471-72), otros marinos lusos, Juan de Santarem y Pedro Escobar, daban nombre a la isla de Annobón (Anno bom), en recuerdo al momento de su llegada. Según parece encontraron esta isla completamente deshabitada, lo cual no puede mover a extrañeza si se tiene en cuenta su pequeñez y encontrarse a 355 kilómetros de la costa, en un mar hasta entonces surcado tan sólo por frágiles cayucos, inermes ante tal empresa.

En el mes de marzo de 1778 se firmó el Tratado de El Pardo entre Carlos III de España y María I de Portugal, en el que se intentaba terminar con el problema iniciado por la fundación de la Colonia de Sacramento por los portugueses, frente a Buenos Aires, cediéndola a España junto a las islas de Fernando Poo y Annobón. Una expedición que partió de Montevideo al mes siguiente, al mando del conde de Argelejos y del teniente coronel Joaquín Primo de Rivera, hizo efectiva la posesión, aunque la presencia real española se limitó durante muchos años a utilizar estas islas como puntos de recala accidental o como lugares de almacenamiento provisional. En esta situación de abandono, Fernando Poo fue primero visitada con frecuencia desde 1783 y más tarde utilizada por los ingleses como punto de partida en las excursiones realizadas para explorar la región del Niger, como cosa propia. De tal manera llegaron a formar con tal hábito la idea de que estas islas les pertenecían, que cuando Fernando VII les ofreció la venta de Fernando Poo y Annobón, los ingleses rechazaron la oferta por improcedente, puesto que en los Anuarios ingleses constaba Fernando Poo como colonia británica

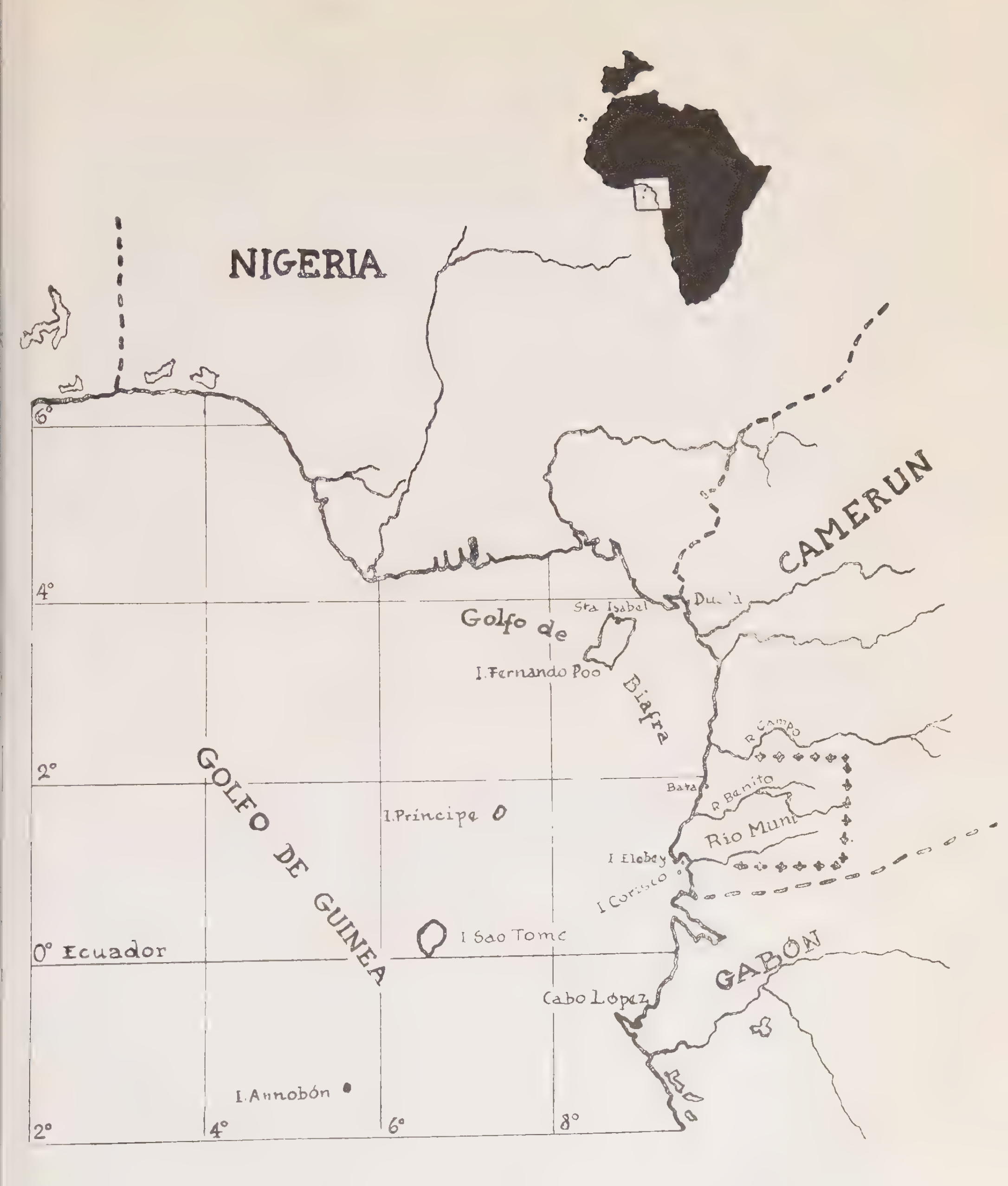
desde 1827. Y cuando al fin redujeron su actitud a la vista de las numerosas protestas oficiales, propusieron hacer un trueque entre estas isla y la de Vieques, en el Caribe, *que también era española* y se encontraba por lo visto en similares circunstancias.

Para "hacer efectiva nuestra soberanía y defender nuestros derechos" se organizó una expedición que partió de Cádiz en 1843 en el bergantín "Narvión", al mando de don Juan José de Lerena Barry y entre cuya tripulación iba —dato histórico— como guardiamarina don Casto Méndez Núñez.

Ésta y otras expediciones posteriores que visitaron todas las tierras de soberanía española del Golfo de Guinea, en 1846 y en 1858, consiguieron establecer nuestra jurisdicción política y eclesiástica, cambiar como medida de urgencia las denominaciones inglesas por las españolas en la toponimia insular y promulgar el primer Estatuto orgánico de la Colonia. Sin embargo, las dificultades para el establecimiento regular de españoles peninsulares en estas regiones eran enormes. Gran número de ellos morían a causa de enfermedades, privaciones y fatigas, por lo que en 1861 se pensó utilizar para su colonización a los negros de Cuba y a los que se liberaban de las manos de los negreros. A pesar de todo, el informe dado en 1869 por una Comisión designada para dictaminar los resultados de nuestra gestión en esta zona tropical y de la conveniencia de proseguirla, no podía ser más desconsolador. Refiriéndose a Fernando Poo, decía: "Van gastados cincuenta millones de reales y, a pesar del sacrificio, no existe un metro de carretera, ni un puente sólido, ni apenas un edificio de mampostería, ni un pueblo nuevamente creado, ni un indígena o bubi conquistado a la civilización española."

Quizá lo más interesante de la historia de estas islas en el último cuarto de siglo pasado sean las expediciones de don Manuel Iradier Bulfy, que tomando como base de operaciones, en la primera, a Elobey chico, recorrió el Muni y el Utamboni, Fernando Poo y Corisco, muchas veces comido por la fiebre y casi siempre por la injusticia de sus compatriotas, empujado por su insaciable espíritu de explorador, mientras en el islote que él hizo residencia, su mujer y su cuñada esperaban impacientes el final de cada una de sus correrías. Allí le nació su hija Isabela, que murió después en Fernando Poo a consecuencia de las fiebres.

Sólo en los albores del siglo XX, la pérdida de los territorios ultramarinos españoles hace que se vuelva una mirada, quizá cargada



Situación de las islas españolas en el Golfo de Guinea.



El bosque de helechos arborescentes de Fernando Poo



El Pico del Fuego, Annobón.

(Foto Peris-Alvarez.)

de nostalgia, a los territorios africanos. Paulatinamente se ha ido incrementando el ritmo de su desenvolvimiento, tanto en el plano social como en el comercio y la agricultura, hasta alcanzar el incremento logarítmico que es posible contemplar en nuestros días.

FERNANDO POO.

1. *El medio físico.*

De indudable origen eruptivo, Fernando Poo presenta una complicada orografía, resultante de la fusión de tres volcanes principales: el Santa Isabel (3.000 m.) forma la mitad norte del difuso paralelógramo que dibuja el contorno de la isla, y los de San Carlos (2.360 m.) y Biaó (2.000), la mitad sur. Geográficamente situada en plena región ecuatorial, separada del continente por un estrecho de 32 kilómetros, en la Bahía de Biafra, sus dimensiones máximas, 70 × 40 kilómetros, están enmarcadas por los 8º 25' y 8º 60' de longitud E. y 3º 10' y 3º 50' de latitud N.

El macizo de Santa Isabel es, por su altitud, la cuarta cima española, después del Teide (3.710), el Mulhacen (3.481) y el Aneto (3.404 m. s. m.), pero la impresión que produce es mucho mayor habida cuenta de que el Santa Isabel surge prácticamente del mar y se eleva rápidamente formando un perfecto cono, lo que hace visible la isla desde muchos kilómetros mar adentro.

El relieve general de la isla se caracteriza por la alternancia de grandes coladas basálticas, dispuestas en sentido horizontal, producto de períodos volcánicos efusivos, con replanos formados con lapilli y cenizas, materiales de tipo explosivo. Las masas de rocas basálticas dan lugar a cantiles cortados a pico, como los que originan las cascadas de Ilache, con 300 m. de caída casi vertical, mientras que los materiales de proyección forman planicies en ocasiones de bastante extensión, como las de Moca en el sur.

Lo quebrado del terreno y las dimensiones de la isla originan una red fluvial de tipo torrencial, encajada en angostas gargantas, con ríos cortos que saltan entre los tajos y las grandes masas rocosas o se pierden entre las grietas para aparecer más abajo dando lugar a potentes resurgencias.

Las costas están formadas por grandes acantilados en su ma-

yor proporción, siendo raras las playas, de color negruzco por la arena basáltica, y casi todas ellas situadas en las bahías de Venus, de San Carlos y de Concepción, al norte, oeste y este de la isla, respectivamente.

El clima, como podría esperarse de la situación de la isla, es típicamente ecuatorial. Sus características más salientes son la extremada pluviosidad y la temperatura constante durante todo el año, que originan un clima de una terrible monotonía para el hombre blanco, habituado a la alternancia estacional de la lluvia y la temperatura. Las estaciones en el intertrópico están marcadas por la mayor o menor pluviosidad, la "época o estación de las lluvias", y la "seca", que más bien se debía denominar "menos lluviosa", pues realmente seca, falta de lluvias en absoluto, no existe ninguna época. En la isla, la "seca" comprende los meses de diciembre, enero y febrero, con menos de 100 mm. cada uno, y la "estación de las lluvias", el resto del año, con dos máximos, en junio y en octubre, separados por la "sequilla", breve y, a veces, poco perceptible, en agosto. En este mes la ciudad de Santa Isabel, que es uno de los puntos menos lluviosos de la isla, registra 170 mm. de media.

En el continente frontero, en la provincia de Río Muni, por ejemplo, la pluviometría presenta una curva totalmente contrapuesta. Los meses "secos" son junio, julio y agosto, es decir, que coinciden con el verano mediterráneo, seco, de gran parte de la península.

Ateniéndonos a la isla de Fernando Poo, la pluviosidad aumenta de norte a sur, ya que las masas de aire caliente cargadas de humedad provienen de la región austral. Los vientos monzónicos del sudoeste vienen a encontrar el contrafuerte de las elevaciones de San Carlos y Moca, produciendo intensísimas precipitaciones, que hacen del extremo meridional, Ureca, uno de los puntos más lluviosos del globo y probablemente el que alcanza el mayor índice pluviométrico de África. En un período de siete años se han registrado en San Antonio de Ureca, 10.451 mm. anuales de media, marca sobrepasada tan sólo por la estación de Cherrapunji, en la India, que ostenta la máxima mundial, con 11.633 mm. Como dato para poder justipreciar estas cifras, señalaremos el hecho de que la máxima lluvia recogida en veinticuatro horas en Ureca (más de 600 mm.) sobrepasa lo que llueve en la mitad de la España peninsular en un año. Está bien justificada la exclamación transcrita del explorador Iradier: "Se pisa agua, se respira agua y se vive en el agua."

La temperatura media permanece durante todo el año entre los 24º y 26º C., habiéndose señalado como límites extremos, en Santa Isabel, capital, 16º y 36º. Sin embargo, como consecuencia de las altas cotas que alcanza el relieve en la isla, la temperatura es bastante inferior en los elevados macizos volcánicos, calculándose que la temperatura desciende como media 0,6º cada 100 metros de elevación, con lo que posiblemente se llegará a los 8.º C. en la cima del pico más alto, Santa Isabel.

Estos dos factores mencionados, la lluvia y la temperatura, condicionan el carácter más saliente del clima tropical: la elevada humedad del ambiente, que en Fernando Poo oscila entre el 87 y 93 por 100 de humedad relativa media.

El que el aire se encuentre casi saturado de humedad (hasta 25 gramos de agua por metro cúbico), y el movimiento del aire sea generalmente casi imperceptible, impiden la transpiración normal del cuerpo, privándole del medio natural de defensa contra las altas temperaturas, y originan la sensación de ahogo y de calor opresivo, típica de estas regiones. Sin embargo, en Fernando Poo, por las mismas razones antes apuntadas de su altitud, existen muchos lugares donde se atenúa e incluso desaparece el bochorno continuo de las zonas bajas y costeras. Alrededor de los 600 m. s. m. se alcanza el límite de confortabilidad para el sensible hombre blanco, que se encuentra en la altiplanicie de Moca, a 1.200 metros de altitud, con la agradable sorpresa de una zona residencial, similar en su paisaje y en su ambiente a la montaña santanderina. Incluso por la presencia de animales domésticos, vacas y caballos, de las mismas razas autóctonas en estas lejanas latitudes.

Otro fenómeno típico está referido a las tormentas, bastantes frecuentes en estas regiones, donde el trueno se oye alrededor de ochenta días al año, y que, cuando van acompañadas de fuerte viento, reciben el nombre de "tornados", aunque no tengan relación con los meteoros conocidos con esta denominación en Norteamérica. Se inician repentinamente, con gran aparato eléctrico, y, aunque no suelen durar mucho, pueden ocasionar grandes daños, tanto en tierra como en alta mar.

2. *El ambiente biótico.*

Los factores ecológicos que hemos enumerado dan lugar a un tipo de *vegetación* exuberantísima, siempre verde, variada en especies de todo tipo, árboles gigantescos, lianas, plantas epifitas y parásitas, conocida generalmente con el nombre de "selva ecuatorial". Este bosque es el máximo del desarrollo vegetal en el mundo, y ocupa en África, con una composición sensiblemente igual, una amplia banda a ambos lados del ecuador, en miles de kilómetros cuadrados.

En el caso de Fernando Poo, y a causa de sus peculiaridades orográficas, este tipo de vegetación, característico de todo el África ecuatorial del oeste, y que prácticamente cubre toda la provincia de Río Muni, sólo se estableció en las partes de la isla inferiores a 600-700 metros. Con la altitud, la composición del bosque se modifica ampliamente, hasta cambiar por completo y quedar eliminado en las cimas más altas.

En la actualidad estas zonas bajas han sido intensamente cultivadas de tal forma, que es muy difícil encontrar retazos de selva virgen tropical que no haya sufrido la acción modificadora del hombre. La mayor parte son plantaciones de cacao y café, efectuadas tras un aclareo del bosque originario, pero dejando numerosos árboles que, con su sombra, harán rentables las atenciones de explotación de estas principales especies económicas. Es decir, que, de ordinario, ni en las zonas cultivadas el bosque ha desaparecido totalmente, y cuando la finca es abandonada por haber descendido los rendimientos, el bosque vuelve con fuerza arrolladora para restablecer en un proceso que no suele durar más de cincuenta años la selva primigenia.

Esta formación transitoria, compuesta por una maraña impenetrable de plantas herbáceas, gramíneas altas de hojas duras, pequeños árboles, entremezclados con palmas espinosas y resistentes lianas, es denominada con el nombre genérico de "bicoro", homónimo del de jungla que se da a formaciones similares en la selva asiática.

El "bicoro" evoluciona por la aparición de los árboles corpulentos —a los cuales abre camino una especie característica, "el palomero" *(Musanga cercropioides)*—, hacia formaciones esciáfilas que abocan en la formación del "bosque secundario", distinto del "pri-

mario" o "selva virgen" tanto por su composición específica como por su estructura.

La selva densa tropical presenta un techo altísimo, cerrado por las copas entrelazadas, abundante en lianas, con escaso número de especies que vivan a nivel del suelo, con lo que el estrato arbustivo es muy abierto o nulo, siendo fácil el paso a su través. La iluminación es escasísima a nivel del suelo, pudiendo no pasar de 400 "lux", y esto sólo durante algunas horas del día, transformándose en un factor limitante por el que luchan todas las plantas, enlazándose y apoyándose unas sobre otras en un esfuerzo supremo por llegar al estrato superior iluminado. El polifitismo de estas formaciones es verdaderamente asombroso y, al contrario de lo que sucede en los bosques de las zonas templada y fría, no es frecuente encontrar juntos individuos de la misma especie, siendo, en ocasiones, necesario andar varios kilómetros para volver a encontrar otro ejemplar. Entre los árboles gigantescos son frecuentes especies de Mimosáceas, Cesalpináceas, Meliáceas, Moráceas, Sterculiáceas, Flacurtiáceas, etcétera, cuyos troncos se elevan verticales, formando con frecuencia raíces tabulares por encima del nivel del terreno, sobre las que se apoyan sus altísimas estructuras, que no encuentran suficiente profundidad de suelo en que afincarse.

La nota más característica de este tipo de vegetación en Fernando Poo es precisamente la ausencia del "ocumen", la *Aukoumoea kleineana,* el árbol que proporciona una de las maderas más apreciadas del continente africano.

Conforme se gana en altitud, y hasta los 1.500 metros aproximadamente, va aumentando el número de plantas epifitas, Orquidáceas, Begoniáceas, musgos, y empiezan a aparecer los curiosos líquenes colgantes pertenecientes al género *Usnea.* Nos encontramos en otro tipo de vegetación, la "pluvisilva montana", distinto totalmente a la selva tropical. Está caracterizado por un estrato arbustivo muy abierto, con numerosas especies de Rubiáceas y el estrato herbáceo formado en gran proporción por helechos terrícolas. Pero lo más típico de este piso es la abundancia de helechos arbóreos, los cuales proporcionan al bosque un aspecto dantesco, que produce la impresión en el que lo atraviesa de estar viviendo en una remota época geológica.

Por encima de los 1.500 metros se establece en Fernando Poo el "bosque de araliáceas", caracterizado por el predominio neto de especies pertenecientes al género *Schefflera.* Este bosque, de gran uni-

formidad en su composición florística y en su estructura, está compuesto de una sola capa de árboles, que conjunta un "techo" muy abierto e interrumpido, carácter que da origen a un sotobosque herbáceo-arbustivo, difícilmente practicable.

Las cimas más altas de la isla se encuentran cubiertas por una vegetación herbácea, tipo de pastos que presentan el extraño carácter de estar formados por especies muy afines a las europeas de las zonas templadas, como las festucas, tréboles, silenes, saginas, etcétera, que son las que forman también los no menos curiosos pastos de Moca ya mencionados.

Por último, la zona sur de la isla, como respuesta a la intensa pluviosidad que la caracteriza y que produce un exceso permanente de agua que escurre por sus laderas empinadas, está ocupada hasta el mar por el "bosque monzónico", formado por especies arbóreas de menor tamaño que las del bosque tropical.

Bordeando las escasas playas arenosas de la isla, no podían faltar las palmeras y los cocoteros, imagen romántica de todas las costas tropicales, balanceando sus estipes con la cadencia monótona de un ritmo primitivo.

* * *

Quizá lo que más llame la atención al que por primera vez se adentra en el intrincado arboretum de la selva tropical sea el impresionante silencio que la invade totalmente. Incluso la espesa y húmeda alfombra de hojas y troncos podridos que la tapiza, parece pensada para amortiguar el ruido de los pasos de los seres animados. Sólo de tarde en tarde se oyen ecos lejanos de una rama que se desgaja, el sordo retumbar de un coloso al derrumbarse o el trino fugaz y cambiante de un pájaro exótico. Rara vez, y de repente, el paso veloz y estrepitoso de un antílope o de otro animal que huye. Después, de nuevo, el silencio absoluto.

Sin embargo, en medio de este silencio tenso se adivina la vida con asombrosa plenitud. En el bosque lujuriante, en la naturaleza órganica que renueva sus ciclos con pasmosa continuidad, y en los animales que acechan o temen, en todos los niveles y en todos los resquicios de este complejo organismo que es la selva tropical.

En los bosques de Fernando Poo, sobre todo en el bosque montano, son frecuentes bandadas del "mono satanás" *(Colobus satanas),*

llamado "mmonchi" por los bubis. En los tres idiomas se hace referencia a su aspecto verdaderamente demoníaco, de color negro o castaño, de pelo largo en todo el cuerpo, que le sirve de paracaídas en los tremendos saltos que da de rama en rama, y una cola de cerca de un metro, más larga que el resto del cuerpo. El "macaco" o "dril" *(Mandrillus silvicola poensis)*, "mpoa" en lengua indígena, es fácil encontrarlo en el bosque virgen viviendo en manadas, seguidos del macho, que avisa al resto de cualquier peligro que pudiera presentarse... para que todos acudan rápidamente, llevados de su curiosidad, a "ver qué pasa" y no emprendan la huída hasta haber comprobado por sí mismos un peligro inmediato. A no ser que los rugidos secos y nerviosos del macho sean de tal urgencia, que les haga prescindir, por una vez, de su peligrosa costumbre de indagarlo todo. Muy abundantes son los "micos", cercopitecos de pequeña talla, y los "monos gatos", prosimios de vida nocturna a los que llaman "ittebbo" los indígenas.

Otros habitantes de la selva fernandopoana son los venados y los antílopes enanos *(Cephalophus)*, muy buscados por los cazadores, así como la "nieba" *(Dendrohyrax dorsalis)*, parecida a un conejillo de indias de medio metro de longitud, que lanza unos gritos característicos durante la noche.

Abundantes e inofensivos son los murciélagos y vampiros o perros voladores, a los que llaman los indígenas "siuteute" y "locatte", respectivamente; las ardillas y ardillas voladoras, el puercoespín, ratas gigantes, etc.

No se encuentran en la isla los grandes carnívoros ni los macizos paquidermos, frecuentes en la selva guineana del continente, de tanto carácter novelesco y cinegético, pero no faltan serpientes venenosas que obligan a realizar las excursiones con un gran acopio de prudencia y maestría.

Sin embargo, aunque parezca extraño, los peores enemigos de la selva son las hormigas, animales de una ferocidad sin límites y siempre renovada, multitudinarias, abundantes en todas partes, en las hojas de los árboles, en los frutos maduros, en los troncos caídos y a medio pudrir.

Hay hormigas rojas, blancas y negras, insectos de rapiña, carnívoras, de diversísimas especies, que lo llenan todo y contra las que no es posible defenderse. Cuando inician una de sus misteriosas e irresistibles emigraciones, destruyen o devoran todo lo que en-

cuentran a su paso, y ellas son el único animal del bosque ante el cual el hombre no tiene otra actitud que la huída. Y lo mismo que el hombre todos los demás habitantes del bosque, excepto uno. El pintoresco "pangolín", el "ncala" de los bubis, cubierto su cuerpo por numerosas placas acorazadas, busca los nidos o regueros de hormigas, ya en el suelo o en los más altos troncos, pasando por las ramas colgado de sus cuatro patas provistas de fuertes uñas y con el dorso hacia abajo, en una actitud tan pintoresca como poco elegante. Cuando encuentra al temible ejército enemigo, para él manjar apetitoso, hace surgir su larga y viscosa lengua, que rápidamente se ve cubierta por una repelente masa de hormigas, que el pangolín engulle sin ningún escrúpulo.

Si resulta imposible luchar contra las hormigas, al menos existe la posibilidad de esquivarlas y de vigilar sus movimientos para evitar el desagradable encuentro. Ni aun estos elementales procedimientos pueden utilizarse cuando se trata de otro enemigo insidioso, que ataca sin piedad, formando belicosos enjambres, que insisten vorazmente, sin cansancio, una y otra vez, hasta la desesperación y el agotamiento del que ha tenido la desgracia de caer al filo de su ardiente aparato chupador: los mosquitos, entre los cuales ocupa un lugar de privilegio el invisible e irritante "jen-jen". Estos seres infinitamente pequeños y silenciosos son los verdaderos, más terribles y cotidianos enemigos del hombre en el bosque virgen. Ellos, el bochorno y el cansancio, y no las fieras tan popularizadas por las novelas de aventuras y el cine.

Enumerar, finalmente, el mundo de los seres alados que habita en las altas copas de los árboles y más arriba de ellas en un ambiente supuesto, pero inasequible al hombre, desde el borde del mar hasta las más altas cumbres de Fernando Poo, la infinidad de papagayos, aves de rapiña, faisanes, pájaros moscas, cuervos marinos, aves trepadoras, etc., etc., sería labor tan larga como desproporcionada. Tanto como si pretendiéramos avistar la diversísima gama de inquilinos del mar templado que bate suavemente las costas de la isla, desde las enormes tortugas de Ureca, los temibles tiburones, hasta los monstruosos "ncontcho", nombre genérico con que el bubi marinero denomina tanto al cachalote como a la ballena.

3. *Semblanza social y humana.*

Los *bubis,* pueblo indígena de Fernando Poo, son una raza negra perteneciente al tronco bantú, que debieron llegar a la isla como final de alguna de las misteriosas emigraciones que en tiempos remotos realizaron los pueblos negros para huir de un peligro hasta ahora ignorado para nosotros. Parece ser que la última etapa la recorrieron desde la zona actual de Río Campo en el continente, al norte de la provincia española de Río Muni, y que encontraron la isla completamente deshabitada, ya que todos los restos hallados hasta ahora son pertenecientes a la cultura bubi.

Existen datos de que estas inmigraciones se realizaron mediante cuatro sucesivas arribadas, la última, posiblemente, en el siglo XV, por tribus pertenecientes a la misma raza y que habían resistido en el continente durante siglos, defendiéndose de los peligros que habían obligado a huir a los demás. En las leyendas bubis se conservan con nitidez los recuerdos de estas larguísimas peregrinaciones. Riebetta, héroe de leyenda bubi, fue expulsado de la casa paterna y de su tribu por desobedecer a su padre, instigado por su propia hermana Pesa. Durante mucho tiempo fue condenado a vagar por el bosque, hasta que llegó a un pueblo de pescadores, a los que enseñó muchas cosas que él conocía por su experiencia e innata sabiduría. Cuando murió el anterior, fue declarado "botucu", jefe de su pueblo adoptivo.

Estas diversas inmigraciones dieron origen a numerosas tribus enemigas con frecuencia y con denominaciones distintas, que, en ocasiones, llegaron a mantener guerras prolongadas al tratar de dominar a las tribus vecinas, e incluso dieron lugar a marchas épicas a través de terrenos enemigos en busca de nuevos lugares de asentamiento.

Las tribus más importantes, cuya denominación ha llegado hasta nosotros, fueron los biabba, boloquetos, basacatos, baneis, barecas, balachás y batetes. Después del período de instalación y poblamiento, que duró largos siglos, los bubis fueron evolucionando hacia la formación de una sola entidad, que probablemente hubiera estado regida bajo el cetro de Moca, el jefe más poderoso de todos.

La *religión* bubi está caracterizada por un animismo fetichista elemental. En el fondo de todas sus manifestaciones se encuentra como

eje fundamental el pánico a los espíritus, los "morimó", "m'mo" o "baribó", que pueden producir grandes males o proteger los poblados y las actividades. El "otro mundo" está representado para la simplísima mentalidad del bubi primitivo por el bosque vecino, el mismo bosque que hemos descrito anteriormente, lleno de seres imprevistos, silencioso, tenso, oscuro y terrorífico.

Cuando alguien moría, el bubi lo enterraba en el bosque en una ceremonia procesional y después volvía al poblado dando un rodeo y borrando sus huellas para impedir que el espíritu pudiera encontrar el camino. Realmente no reconocía un espíritu superior, más poderoso que los demás. El "bojiammó" era una mezcla de sacerdote, brujo y curandero, simple intermediario por sus ceremonias y sacrificios entre los vivos y los espíritus.

Para el bubi podía servir de amuleto cualquier objeto, con tal de que tuviera algo de singular: sartas de caracoles, conchas, plumas vistosas, escamas, etc.

Sólo empezó a existir una rudimentaria *estructura social* en los tiempos modernos, con el mencionado Moca, jefe de Riabba, el cual se hacía llamar señor del mundo, "Botucu m'oricho". El "Abba Mote", sumo sacerdote, tenía como misión fundamental regir a los demás y conservar el "fuego sagrado" que habían traído los primeros bubis y cuya desaparición acarrearía graves males.

Los bubis no reconocían la esclavitud, y precisamente este hecho parece ser el origen de los tatuajes con que acostumbran a torturar su rostro, ya en los tiempos recientes, y que aún hoy es posible contemplar en algunos poblados. El bubi, tatuado, podía distinguirse con facilidad de los desgraciados que hacían escala o conseguían huir de los barcos negreros en ruta a las lejanas tierras del Nuevo Mundo.

Llegaron a establecer una difusa jerarquía social, que se distinguía exteriormente por el uso de adornos y complicados sombreros, ya que los bubis de todo sexo y edad vivían completamente desnudos. Las mujeres tenían la misma condición social del marido, del cual eran propiedad absoluta, pero existían distintas categorías dentro de las esposas del mismo marido: esposas legítimas y concubinas, y dentro de las primeras, según el cargo que desempeñaban en la división del trabajo familiar, que a ellas sólo correspondía.

En la actualidad del siglo XX, este panorama ha cambiado completamente, debido al contacto con la civilización española, la administración y los misioneros. Existe, lógico es, una gradación con-

tinua que va del bubi totalmente europeizado y españolizado en las costumbres, el idioma, la religión y la mentalidad, hasta los que han realizado una mezcla, complicada las más de las veces, de las dos culturas, fetichismo y cristianismo, indolencia sistemática y rigor mental, poligamia y respeto a la mujer "a lo occidental". Fenómeno que no puede extrañar cuando en la misma España peninsular, después de siglos de contacto con la civilización cristiana, pueden encontrarse vivísimas reminiscencias de otras culturas. Con la diferencia de que en el caso de los pueblos negros, por su juventud, este proceso de adaptación será muchísimo más rápido, como puede comprobarse fácilmente, por tratarse de un problema de sustitución y no de lucha de culturas. Y porque las facilidades que prestan a tal efecto los adelantos técnicos del siglo XX, empleados sistemáticamente, son infinitamente superiores a los de cualquier tiempo pasado.

Atengámonos, como ejemplo, a lo que ha sucedido con la sanidad de estas regiones y concretamente de Fernando Poo.

El impulso desbordante que tiene la vida en el trópico, que salta en todas las manifestaciones de la naturaleza, provoca la aparición de terribles enfermedades, parasitosis y endemias, que han acortado secularmente la vida de los indígenas, mantenido la densidad demográfica en unos límites bajísimos y hecho muy difícil el asentamiento del hombre blanco en aquellas latitudes.

Podemos citar en rápida enumeración al paludismo, la enfermedad del sueño, la lepra, la fiebre amarilla, la viruela, la sífilis, el piam, la blenorragia; parasitismos como las amibiasis disentéricas, helmintiasis, oxiurosis, ascariosis, filariosis, difundidas en forma tal, que era casi prácticamente imposible vivir en estas latitudes y verse libre de ellas, o incluso caer atacado por afecciones parasitarias de más graves consecuencias, como la anquilostomiasis y la botriocefalosis.

Hoy, gran parte de estas enfermedades, si no han desaparecido totalmente, al menos están controladas de tal forma que pueden dar al residente un margen de seguridad estadístico suficientemente amplio y posibilidades de curación efectiva en casi todos los casos.

Annobón.

Los portugueses poblaron esta isla, totalmente deshabitada en la fecha de su descubrimiento, como ya se indicó, con negros de São

Tomé procedentes a su vez de Angola, y pertenecientes también, por lo tanto, a la familia bantú. Su parentesco se refiere fundamentalmente a los pueblos que ocupan el Congo y Cassai, más que a los bengas y pamues que habitan en las islas de Corisco y Elobeyes o en la Guinea Continental.

Su origen volcánico le ha proporcionado un relieve muy variado dentro de su pequeñez. Como accidentes notables se encuentran el Lago Mazafin, en el norte, encuadrado por el cónico Pico del Fuego, desprovisto de bosque en su cima, que alcanza 455 metros sobre el mar, y por el monte Albicin, de 650 metros. El Pico del Centro, también llamado de Ouroveo por los portugueses, llega a los 831 metros.

El clima es bien distinto al de Fernando Poo y al del continente inmediato. La lluvia sigue un ritmo parecido al de los climas mediterráneos, con un máximo en marzo y otro en noviembre, mientras que los meses de junio a septiembre son realmente secos. La media anual alcanza 1.094 mm. de lluvia caída, pero hay años en los que no llega a 700. La temperatura es también más baja y benigna que en las otras islas, a causa de las influencias marinas de las corrientes de aire refrescado por la corriente Benguela, corriente marina de agua fría (19-26º C.) que a veces alcanza a la misma isla.

Existe una relación escrita en 1623 en que se habla de la isla de Annobón como de un lugar paradisíaco, en que se producían gran cantidad de plátanos, naranjos, limones, higos, mijo, caña de azúcar, cocos, tamarindos, ananas, guayabos, abundante en pájaros vistosos, aunque no en loros..., etc. Este cántico a la feracidad de Annobón es sin duda exagerado, pues cuando los españoles llegaron después de la cesión por Portugal, sólo encontraron grupos de indígenas totalmente desnutridos, famélicos, cuya fundamental fuente de recursos alimenticios era la pesca.

En la actualidad la isla está superpoblada, ya que sobre 1.800 hectáreas, de las que sólo son cultivables 300 (J. Nosti), viven 1.400 personas. Esto origina una fuerte corriente emigratoria hacia Fernando Poo o el continente de los hombres jóvenes. La actividad más típica de los annoboneses no es la agricultura ni la caza, como suele acontecer en los restantes territorios, sino la pesca, a la cual demuestran una gran afición y un ánimo esforzado, muy en especial en la pesca de la ballena, que realizan desde débiles cayucos que a veces son arrastrados por la pieza ya arponeada mar adentro, para no volver nunca más.

El bosque que cubría originariamente casi toda la isla ha ido desapareciendo por la acción humana, siendo sustituído por una formación de tipo savana, salpicada de matas arbustivas. Además de los restos del bosque, las laderas altas del Santa Mina y el Pico del Centro se encuentran cubiertos por el bosque de nieblas y por el de helechos arborescentes ya mencionados al hablar de Fernando Poo.

Corisco.

Este pequeño islote de 6 por 5 kilómetros como dimensiones máximas se encuentra en la desembocadura del río Muni, a 24 kilómetros de la costa. Igual a lo que sucede con los Elobeyes, está formado por los arrastres de los ríos Muni y Munda y de una corriente marina de dirección sur a norte que se han ido depositando, según F. Hernández-Pacheco, sobre los restos sumergidos de un gran sinclinal secundario que ocupa el golfo de Corisco o quizá sobre fondos rocosos constituídos por formaciones cretáceas (Nosti).

El nombre es una voz portuguesa que significa rayo o relámpago, aplicada al islote por la gran cantidad que cae durante los tornados. En benga —habitantes de Corisco, procedentes de la vecina costa— se denomina Mangi, que es el nombre de una morera, la *Clorophora excelsa,* muy abundante en otro tiempo, pero de la que ya no queda ninguna.

Tiene sólo importancia por su privilegiada situación, de tal forma, que durante mucho tiempo fue centro de todo el tráfico comercial de aquella costa.

Antes de 1830 estaba cubierta totalmente de bosque tropical, de las mismas características del continente. Ahora gran parte de su superficie está cubierta de bicoros y praderas, originadas por el desbosque y la erosión, a las que los corisqueños denominan impropiamente "desiertos".

El clima, tanto en Corisco como en los Elobeyes, es igual al del continente en todos sus detalles, presentando la estación lluviosa del 15 de septiembre al 15 de mayo, y la "seca" en los restantes meses, con una "sequilla" del 15 de diciembre a 10 de enero. Todos los demás caracteres son muy parecidos a los relatados al hablar de Fernando Poo.

Elobey grande.

El nombre deriva de la palabra benga "èloba", que designaba un árbol del que parece quedaban algunos ejemplares en 1909. Está situado como un centinela junto a Elobey chico, en la salida del estuario del Muni, a menos de 10 kilómetros de la costa. Hasta 1875 la población era casi totalmente benga, habiendo recibido posteriormente numerosos aportes de envicos y balengues. La mayor altura del islote son los 80 metros del cerro Edumuguenya.

Inicialmente cubierta de bosque, en la actualidad ha desaparecido de su reducida superficie, necesaria para los numerosos almacenes, depósitos y factorías que la llenaron posteriormente.

Elobey chico.

Estuvo completamente deshabitado hasta entrada la segunda mitad del siglo xix, por su exigua superficie y por no existir agua potable, que tuvo que ser llevada en cayucos desde Elobey grande —separado de su hermano menor por un estrecho de 1,5 km.— hasta que se encontró un manantial.

Su máxima elevación no llega a los 10 metros, y aunque en otro tiempo estuvo cubierta de bosque, hoy las construcciones comerciales ocupan prácticamente toda su superficie.

En 1886 se fundó en este islote la Misión de los Misioneros hijos del Inmaculado Corazón de María, para la evangelización del estuario del Muni. Hasta 1900 abundaban los crumanes, hoy muy mezclados con bengas y envicos.

Manuel Ocaña García.

INFORMACION CULTURAL DEL EXTRANJERO

EL LUGAR DE EUROPA EN LA VIDA AMERICANA: TRADICION E INVENCION EN LAS NOVELAS DE WILLA CATHER

CASI todas las novelas de Willa Cather [1] se ocupan, en una u otra manera, de la transmisión de la cultura europea al escenario del Nuevo Mundo. En esto, miss Cather eligió un asunto que pertenece a la experiencia esencial del hombre en América. Además, en su busca de una técnica literaria apropiada, no menos que en la elección de su tema, hizo mucho por esclarecer el problema del escritor americano en relación con su propia sociedad y con la tradición literaria de Europa. A causa de la movilidad de la vida en el Nuevo Mundo, el escritor americano no disponía de las bien delimitadas formas sociales que han suministrado tradicionalmente al escritor europeo tanto el modo como los asuntos. Y para distinguir y expresar lo auténticamente americano, aquél tuvo que convertirse en una especie de Jano para ver los antecedentes europeos mientras observaba su propio alrededor. Los grandes novelistas americanos, incluso Willa Cather, han aceptado la ambivalencia que es una parte casi ineludible de la actitud de los americanos hacia su pasado, y han encontrado en esa tensión implícita una fuente de energía, una fuerza que ha determinado el ritmo emotivo e intelectual, ya que no la forma misma de su arte.

Los principios estéticos de Willa Cather se apoyaban en la convicción de que el arte debe simplificarse. En su novela se esforzó por forjar un arte que ocultara su propio proceso. Quería evitar el sacar partido de una situación o un incidente, trataba de reducir la descripción, de pasarse sin lo que llamaba simple habilidad. Quería situar sus personajes tan propiamente en su ambiente peculiar que las imágenes resultantes supusieran la fábula toda. "Lo que siem-

---

[1] Novelista norteamericana, nacida en 1876 en Winchester (Virginia); m. en 1947. Sus principales obras son las comentadas en el presente estudio. Además, *One of ours* (1922) y *Saphira and the Slave Girl* (1940).—*N. de la R.*

pre quiero hacer es que el estilo cuente menos y menos y la gente, más cada vez... Me gustaría un estilo tan embebido en el objeto que no exista para el lector." La novela, creía ella, se ha hecho algo recargado. Coincidía con Próspero Mérimée en que el arte de seleccionar es más sutil y más importante que el de la observación y descripción, cualidades que, en su sentir, eran sobrestimadas por los críticos. Mucho de la belleza poética en el arte de Willa Cather proviene de su habilidad para comunicar la cualidad de una experiencia, por el acierto de su selección. Insistiendo en que el arte depende, para su eficacia, de lo que se deja fuera, llegó a dominar la técnica de la viñeta por medio de la cual podía comunicar el sentido esencial y el empleo justo de una situación más compleja. Con este fin aprendió una lección importante de Tolstoi. Escribe miss Cather en su ensayo *On writing:*

> "Tolstoi fue casi tan gran enamorado de las cosas materiales como Balzac, casi tan interesado en cómo se guisan los platos, viste la gente, se adornan las casas. Pero hay una diferencia decisiva: trajes, platos, interiores misteriosos de aquellas casas del viejo Moscú, son siempre parte tan importante de las emociones de las gentes, que están perfectamente sintetizadas; parece que existen, no tanto en la mente del autor como en la penumbra emotiva de los personajes mismos: es, son meramente una parte de la experiencia."

Los interiores domésticos de la Cather, que supo crear en sucintas pero incitantes pinturas verbales, sugieren por implicación un contexto cultural completo. A fin de poder ver más íntimamente el sentido humano en el drama de la historia, decidió sentarse al fuego con familias como la del boticario francés en Quebec, del granjero sueco en Nebraska, o del hidalgo rural español en Nuevo Méjico. "Y realmente, notaba, una nueva sociedad empieza más bien con el aliño de la ensalada que con la destrucción de las aldeas indias."

Su contribución especial a la literatura americana es que haya sido capaz de atender a los objetos pequeños sin perder de vista la grandeza y complejidad de su asunto.

El conflicto con que sus personajes se enfrentan en sus novelas mayores está estrechamente unido a la fusión del viejo mundo y su sistema de valores y gustos, con el nuevo y sus incentivos y pretensiones. Su primera gran novela, *O pioneers!,* publicada en 1913, expresa no sólo la épica lucha del hombre por domeñar la tierra salvaje, sino también la dolorosa necesidad de adaptar su vida emotiva a un escenario extraño. John Bergson trae su familia desde Suecia a las tierras altas del Oeste, donde lucha heroicamente, pero sin éxito, por establecer una granja. Al cabo de once años de tra-

bajo agotador, se encuentra enfermo de muerte. Sus hijos son incapaces de asumir la jefatura de la familia, pues los dos que están ya en la edad, aun siendo trabajadores fuertes y voluntariosos, carecen de iniciativa y visión. Es la hija mayor, Alexandra, quien tiene la firmeza de propósito y el despejo de inteligencia para continuar en el puesto de su padre. La fuerza de la tierra y la energía de cuerpo y cabeza requeridos para imponerse a aquélla, están espléndidamente planteados en la escena inicial de la novela. Alexandra ha ido a la cercana Hanover, aldea "anclada en una meseta ventosa de Nebraska", para adquirir provisiones y para consultar al doctor acerca de su padre. Al saber que está para morir, vuelve a la granja, acompañada por un mozo vecino, noruego. Su hermano menor, envuelto en mantas, va detrás, en el carro, entre pajas.

> "Aunque eran sólo las cuatro, el día invernizo estaba cayendo. El camino iba hacia el suroeste, hacia la franja de luz pálida, acuosa, que brillaba en el cielo plomizo. Caía la luz sobre las dos tristes caras que se enfrentaban mudas: sobre los ojos de la chica, que parecía mirar con tan angustiada perplejidad hacia el futuro; sobre los sombríos ojos del muchacho, que parecían estar mirando ya el pasado. El pueblecito detrás de ellos habíase desvanecido como si jamás hubiera existido, o hubiera sido tragado por el oleaje de la pradera, y el hosco campo helado lo hubiera recibido dentro de su seno. Las casas eran pocas y muy distantes; aquí y allí, el aspaviento de un molino contra el cielo, una casa de tierra acurrucada en una cañada. Pero la gran realidad era la tierra misma, que parecía abrumar el minúsculo brote de sociedad humana en lucha con sus sombríos desiertos. De enfrentarse con esta vasta aspereza, se había hecho tan amarga la boca del mozo; porque sentía que los hombres eran demasiado débiles para dejar algún recuerdo aquí, que la tierra quería que se la dejase sola para preservar su propia y fiera fuerza, su peculiar, salvaje especie de belleza, su ininterrumpida melancolía."

Muchos de los colonos abandonaron la región por una vida más fácil en pueblos y ciudades del Este, y Alexandra tiene que disuadir constantemente a sus hermanos de abandonar su casa natal. En una ocasión, casi rindiéndose al desaliento de ellos, accede a visitar la parte meridional del Estado para ver de trasladar la familia al fértil valle de un río. Este viaje es el punto crítico en la vida emotiva de la heroína. Al regresar a las tierras altas, Alexandra se percata de que ha llegado en algún modo a amar la tierra en la gran Divisoria. En un momento de intuición, se le revelan las posibilidades místicas de las relaciones entre el hombre y la naturaleza:

> "Cuando el camino empezó a trepar por las primeras lomas del Divide, Alexandra musitó un viejo himno sueco, y Emilio se extra-

> ñó de que su hermana pareciese tan feliz. Tenía la cara tan radiante, que no se atrevió a preguntarle. Por vez primera, quizá, desde que esta tierra emergiera de las aguas en las edades geológicas, un rostro humano la contemplaba con amor y anhelo. Le parecía hermosa, rica y fuerte y gloriosa. Sus ojos bebieron en su amplitud hasta que las lágrimas la cegaron. Entonces, el genio del Divide, el grandioso, libre espíritu que alienta en él, debió inclinarse más cerca que nunca se hubiera inclinado hacia un ser humano. La historia de cada país empieza siempre en el corazón de un hombre o de una mujer."

En este pasaje lírico, entiende la autora que la tierra pertenece a los que la aman, que su futuro, acaso también el de la región, dependen de su capacidad de confiar en esta visión. Los Bergson se quedan en Divide, donde poco a poco llegan a ser prósperos terratenientes.

Tal era el procedimiento de Willa Cather de incorporar lo abstracto en un ser humano individual. La descripción de Alexandra Bergson musitando un himno sueco mientras guía su carro y caballo por sus campos de Nebraska, contiene implícitamente los elementos importantes de la novela. Tema central en la novela, sólo inferior en importancia a la presencia de la tierra, es la raíz europea de la familia Bergson. Vemos a la paciente esposa de John Bergson intentando valientemente conservar en su ruda cabaña de la pradera el ambiente de la sala y la cocina suecas. Alexandra nunca olvida la imagen de su padre vistiendo los domingos su blanca camisa y los pantalones cuidadosamente planchados, mientras escribe largas y meticulosas cartas a sus amigos de Suecia. Al continuar el trabajo de su padre, Alexandra comparte la visión que lo trajo a América. Años después, habiendo construído una gran casa confortable para sustituir la cabaña primitiva, se da cuenta de que lo ha hecho para su hermano menos y para otros como él.

> "Tengo la certeza de que fue para tener hijos como Emilio, y para darles una oportunidad, por lo que mi padre dejó el viejo país. Es curioso, además: en lo exterior, Emilio es exactamente como un chico americano —se ha licenciado en la universidad del Estado en junio, sabe usted—, pero en su interior es más sueco que cualquiera de nosotros. A veces, es tan semejante a su padre, que me da miedo."

No se nos dice por qué este último pensamiento suscita temor en el espíritu de Alexandra, pero es bastante claro en la más amplia perspectiva de la novela. John Bergson nunca hubiera podido ser del todo feliz en América, porque su corazón había quedado para siempre en Suecia. Pero sus hijos, además, tenían problemas de adaptación.

Las vidas de los mayores habían sido constreñidas en buena parte por el apremio económico. Era su sino continuar trabajando la tierra de la granja —en esto no tenían mucho que elegir—. Para el hijo menor, sin embargo, había varias alternativas. Podía seguir estudios, viajar, elegir una profesión, vivir en la ciudad o en el campo. Este don precioso de la libertad, sin embargo, no carecía de sus correspondientes riesgos. Emilio había sido demasiado joven para compartir personalmente las satisfacciones de someter el desierto. Sin embargo, estaba lo bastante cerca de estos pioneros para absorber algo de su espíritu de colonos. Había crecido en un ambiente marcado por la escisión entre dos mundos. Más aún, tenía que escoger un modo de vida en un medio que no tenía todavía formas establecidas para sus semejantes. Si su conflicto era menos dramático y notorio que el de sus hermanos mayores, pedía en cambio un conocimiento de sí mismo más agudo. Se necesitaría un tiempo en la generación siguiente para aprender el uso prudente y maduro de su libertad.

El temor de Alexandra, ligeramente aludido, presagia la muerte que ha de sobrevenir repentina a su hermano menor. Emilio ha de ser sacrificado al sentido último de la novela, pues en la plenitud de los tiempos la lucha del Bergson mayor no había servido para asentar en América su propia familia o su propio grupo étnico. Alexandra ha descubierto que la tierra pertenece a quien la ama; pero, por la evidencia de la muerte, comprueba además que la pertenencia dura muy poco. El elemento permanente, el que queda, era la tierra, y el futuro pertenecía a una nueva sociedad que estaba brotando de la unión de tantas nacionalidades diferentes. Willa Cather vio con claridad que este proceso no suponía repudio de la herencia individual, sino una síntesis que admitía diferencias y las refundía en una nueva familia humana. En *O pioneers!*, franceses y bohemos se reúnen en la nueva capilla de Santa Inés. Alexandra y Emil Bergson, pese al protestantismo de su ascendencia sueca, se juntan con los católicos en sus frecuentes ferias y, en ocasiones, en el sacrificio de la Misa.

Alexandra es un carácter inolvidable, pues contiene en sí la vitalidad de una nueva vida y la riqueza de la antigua: "Si el mundo no fuera más grande que mis maizales, si no hubiera algo más allá de esto, dice, no creería que valía mucho la pena trabajar." Y al final del libro, observa la autora: "Dichoso país que ha de recibir un día en su seno corazones como el de Alexandra para devolverlos en amarillo trigo, en crujiente maíz, en los brillantes ojos de la juventud."

My Antonia, publicada en 1918, dice de una familia bohema que se establece en Nebraska. El padre no puede dominar la abrumadora nostalgia de su tierra natal. Desarraigado, sin esperanzas, solía,

tal vez, sentarse desconsolado y arañar su violín sin tocarlo. Desproporcionado para los rigores de la vida en las llanuras sin cultivar, muere antes de haber organizado su granja. En contraste con esta patética ineficacia, está su vital, encantadora hija, Antonia Shimerda, quien lleva una igualmente inextinguible canción en su corazón. Después de una infancia de duras penalidades, se casa con un bohemo de la vecindad, Anton Cuzac, y cría una numerosa familia. Es importante para la técnica narrativa de la novela el relator, Jim Burden, que tiene sensibilidad e inteligencia para ver, lo que, por supuesto Antonia hubiera sido incapaz de ver: que la actitud de ésta frente a la vida y su estilo y personalidad han llegado a ser una parte esencial de los que la han conocido bien. El posesivo del título (del libro) se refiere a Jim Burdon y a los otros para quienes ella ha sido inspiradora. "Un rico manantial de vida, como los fundadores de las razas primitivas", Antonia es una figura mítica. Pertenece a toda América y la fuerza de una es la fuerza de la otra.

Para expresar las cualidades poéticas inherentes a su vida, emplea Willa Cather, como lo hiciera en *O pioneers!,* el arte del apunte, de la viñeta, pero ahora aún más diestramente. Antonia surge de algunas series de retratos:

> "Antonia había sido una de esas personas que dejan imágenes en la mente que no se borran, que se hacen más fuertes con el tiempo. En mi memoria hay una sucesión de tales cuadros, registrados allí como las viejas xilografías de nuestro primer abecedario: Antonia golpeando con sus piernas al aire los flancos de mi jaco cuando volvimos triunfantes a casa con nuestra culebra; Antonia con su negro chal y gorro de piel, como estaba junto a la tumba de su padre en plena tempestad de nieve; Antonia llegando con su equipo de trabajadores, recortada contra el cielo de la tarde. Propendía a tomar actitudes de una humanidad inmemorial que reconocemos por instinto como universales y ciertas..., tenía ese algo que inflama la imaginación, era capaz de cortarle a uno la respiración con una mirada o un gesto que descubría en algún modo el sentido de las cosas vulgares."

La novela contiene otros aspectos de la vida de los pioneros, tal como la diferencia entre la áspera sencillez de los granjeros y la casi finura que algunos de los de la ciudad afectaban. Las chicas asalariadas, recién llegadas de Europa, solían ser tratadas con delicadeza y condescendencia por las hijas de las familias más acomodadas. Los colonos eran, en su mayor parte, muy piadosos, aun cuando era imposible para la organización de la Iglesia estar a la altura del rápido movimiento hacia el oeste. Aquellos cuya fe era de naturaleza sagrada tenían más dificultades para adaptarse. La familia

Shimerda vivía a muchas millas de la iglesia católica más próxima, y veían raras veces al sacerdote cuya parroquia se extendía en más de cien millas. Una escena de *My Antonia* presenta con delicadeza y vigor la convivencia de católicos y protestantes en la primitiva Nebraska. En Navidad, Mr. Shimerda visita a los Burdens para agradecerles el aguinaldo:

> "Al oscurecer, pregunté si podía encender el árbol de Navidad antes de que trajesen la lámpara. Cuando los pabilos de las velas irguieron sus amarillas llamas cónicas, todas las figurillas coloreadas, de Austria, destacaron claras y llenas de sentido contra el verde ramaje. Mr. Shimerda se levantó, se santiguó y se arrodilló con calma ante el árbol, con la cabeza inclinada hacia adelante. Su largo cuerpo formaba una S. Vi a la abuela mirar con recelo al abuelo. Éste era más bien mojigato en cuestiones religiosas, y en ocasiones se despachaba y hería los sentimientos de las gentes. Nada había hasta entonces extraño en el árbol, pero ahora, con alguien arrodillado ante él —imágenes, velas...—. El abuelo llevó las puntas de sus dedos a la frente e inclinó su venerable cabeza, haciendo así protestante la atmósfera."

El abuelo Burden aprende más sobre el catolicismo, también de otro bohemo, del joven Anton Jelinek, que llega "como un milagro" a auxiliar a los Shimerdas y los siempre generosos Burdens, en ocasión de la muerte de Mr. Shimerda. Cuando los Burdens parecen no darse cuenta de cuán hondamente afectados están él y los Shimerdas por el hecho de no haber estado presente un sacerdote en el momento de la muerte de Mr. Shimerda, Anton Jelinek intenta explicarse por un breve episodio de su propio pasado:

> "Cuando yo era un niño... empecé a ayudar al cura en el altar. Hice muy joven mi primera comunión; lo que enseña la Iglesia me parece muy sencillo. Y llegó la guerra, cuando los prusianos nos atacaron. Había muchos soldados en el campo junto a mi aldea, y estalló el cólera en el campamento, y los hombres morían como moscas. Durante todo el día, nuestro sacerdote estaba allí a dar los sacramentos a los moribundos, y yo con él, a llevar el copón con el Santo Sacramento. Todos los que se acercaron al campamento cogieron la enfermedad, menos yo y el cura. Pero nosotros no teníamos enfermedad, nosotros no teníamos miedo, porque llevábamos aquella sangre y aquel cuerpo de Cristo, y ellos nos preservaron. Se detuvo, mirando al abuelo. 'Esto yo lo sé, Mr. Burden, porque me ocurrió a mí mismo.' Todos los soldados lo saben también. Cuando íbamos por la carretera, el viejo cura y yo, nos encontrábamos siempre con soldados andando y oficiales a caballo. Todos aquellos oficiales, cuando veían lo que yo llevaba bajo la tela, tiraban de los caballos y se arrodillaban en el suelo del camino mientras pasábamos. Por eso siento mucho que mi paisano

haya muerto sin el Sacramento, y muerto de mala manera para su alma, y también lo siento por su familia."

El elocuente, aunque torpe, relato del fuerte bohemo impresiona vivamente a los Burden.

Como Henry James, de quien Willa Cather aprendió mucho, entiende ésta que la identidad del hombre depende ampliamente de su ligazón a un lugar en una tradición. Aquellas regiones de América que parecían conservar más vigorosamente sus lazos con más antiguas culturas, atraían fuertemente su imaginación. En *Death comes for the Archbishop* (1927), y en *Shadows on the rock* (1931), realizó una magistral mezcla de ideología del viejo mundo y ambiente del nuevo. Sus ambientaciones nunca están seleccionadas arbitrariamente para los fines del cuento, sino que más bien se hacen parte esencial de la estrucura de la novela.

La primera de éstas empieza con una escena en los jardines de una villa en las colinas Sabinas que dominan Roma. Están comiendo juntos un cardenal español, un francés y un italiano. Saborean los delicados vinos, la exquisita cocina y los muchos tesoros artísticos que les rodean, pero se han reunido para discutir un asunto de gran importancia: la necesidad de establecer un obispado en Nuevo Méjico. La escena cambia entonces a América, donde el lector se encuentra con el P. Latour, que deja su parroquia en Cincinnati (Ohio), viaja Mississippí abajo hasta Nueva Orleans, cruza el Golfo de Méjico hasta Galveston (Tejas) y viaja luego a caballo y en carro hasta Santa Fe (Nuevo Méjico), para hacerse cargo de sus funciones como vicario apostólico de la región.

Poco después de su llegada al sudoeste, el joven obispo se extravía en el desierto. Casi agotado, llega al fin a un oculto valle que tiene fuentes de agua, campos de trébol, algodoneros y una pequeña aldea de chozas de adobe. Es saludado en español por una joven: "Ave María Purísima, señor. ¿De dónde viene usted?" Cuando contesta en español que es sacerdote y que ha perdido el camino, ella exclama: "¿Un sacerdote? No es posible. Y, sin embargo, le miro y es verdad. Nunca nos había sucedido una cosa así; debe de ser en respuesta a los rezos de mi padre. Corre, Pedro, y dilo a padre y a Salvatore." El obispo Latour se entera de que la aldea ha estado mucho tiempo separada de la Iglesia, pues su cura más cercano vive en el remoto Albuquerque. Permanece en la aldea lo bastante para recuperar sus fuerzas, bautizar a los niños y santificar los matrimonios.

En unos cuantos bocetos brillantemente evocadores, presenta Willa Cather las vidas del nuevo obispo y su sacerdote, el P. Vaillant. Se-

gún van recorriendo sus vastos dominios, montados en "Contento" y "Angélica", las dos mulas blancas que les ha dado el rudo pero generoso ranchero Manuel Lujón, sueñan al principio con volver a su nativa Francia para retirarse. Pero su soledad cede gradualmente al ir apareciendo el amor por el sudoeste. La belleza del paisaje y la inefable condición de su misión espiritual les impresionan fuertemente, como le pasa al lector. En el sudoeste, tiempo y espacio parecían adquirir enormes proporciones. Los horizontes eran remotos, y las escarpadas ciudades indias ofrecían mudo aunque extrañamente expresivo testimonio de un pasado antiguo, precristiano. Los sacerdotes se encontraron con tres capas de culturas: la india, la española y, menos relevante en aspecto y realizaciones bien que importante en el complejo histórico por datar de mediados del siglo XIX, la de los americanos de la frontera, avanzada en su movimiento hacia el oeste.

Gracias a los esfuerzos de los dos misioneros, hay un firme despertar que había sido traído a las Américas generaciones atrás por los franciscanos y los españoles. La llama había decrecido por falta de atención en algunas de las remotas regiones de Nuevo Méjico y Arizona. La novela insinúa la necesidad de una ininterrumpida línea de tradición para salvaguardar la vida de la fe, pues los misioneros se encuntran con muchas desviaciones de las prácticas religiosas, algunas divertidas, sensatas otras. Sin embargo, esto causa respeto hacia la tenacidad de la cultura española y por la unidad esencial del modo de vida hispano y los ideales cristianos de los sacerdotes franceses.

Por supuesto, ninguno de los dos sacerdotes regresa definitivamente a Europa, pues, como Alexandra Bergson y Antonia Shimerda, sus destinos están ligados a la nueva tierra. Al emplear la preposición *for* (para) en el título de la novela, Willa Cather ha personificado la muerte e implicado la presencia de una Providencia en acción. Aun cuando no era católica, proclama en esta novela su antiguo y hondamente simpático interés por la tradición católica. Su amiga y compañera personal, miss Edith Lewis, ha escrito de Willa Cather:

> "Toda su vida estuvo profundamente interesada por el catolicismo, particularmente por el medieval de los tiempos de Abelardo y San Bernardo. Había leído extensamente sobre ello mucho antes de empezar a escribir el *Archbishop*. Y había conocido bien a muchos sacerdotes católicos. El padre Fitzgerald, cura en Red Cloud, había sido amigo suyo desde la infancia. Uno de sus amigos, en los primeros tiempos en Pittsburgh, fue Ewan Macpherson, escocés nacido en Jamaica, que había sido formado para el sacerdocio en Stonyhurst. Nunca llegó a sacerdote, pero era un fino erudito..., vino

a Nueva York y ocupó un puesto en la *Catholic Encyclopedia.* Recuerdo las largas charlas que Willa Cather solía tener con él sobre Newman y sobre San Agustín."

Shadows on the rock, una novela que trata de los colonos franceses en Quebec durante los últimos años del siglo XVII, muestra también el interés de miss Cather por la tradición católica. En respuesta a algunas preguntas sobre esta novela, escribió:

> "Para mí, la roca de Quebec no es sólo el fuerte sobre el que han proyectado su sombra al sol durante breve tiempo numerosas personas extrañas; es una curiosa persistencia de una clase de cultura, estrecha pero terminante. Pervive allí otra época. Allí, entre los campesinos y las monjas, capté algo nuevo para mí: una suerte de sentimiento acerca de la vida y del destino humano que no podía aceptar del todo, pero que no podía menos de admirar. Es difícil expresar tal sentimiento en palabras; era más bien como una vieja canción, incompleta pero incorrupta, algo... como una leyenda... Recogí el incompleto aire y traté de añadirle lo que correspondería a una composición musical en simpatía; intenté desarrollarlo en una composición en prosa no demasiado terminante, no demasiado definitiva: series de cuadros evocados más que experimentados, carentes de robustez y plenos de piadosa resignación...
>
> Estas gentes trajeron una cierta cultura francesa y la mantuvieron viva de algún modo, la abrigaron y la vigilaron y, llegado el caso, murieron por ella, como si realmente fuese un fuego sagrado, y todo esto con templanza y tenacidad, con emoción siempre moderada por el buen sentido."

La descripción inicial de la ciudad marca el espíritu dominante en el libro: el Château Saint-Louis, situado al borde del acantilado, la iglesia contigua de los Recoletos, el convento de las Ursulinas, el seminario del excéntrico al par que santo obispo Laval, y la catedral. Eran edificios de traza gótico-normanda, afilados y con buhardillas, con flechas y tejados de pizarra. Envolviendo la roca de Quebec, discurría el poderoso río San Lorenzo, y al otro lado se extendía la ilimitada soledad de un continente inexplorado en su mayor parte. En el centro del cuadro está la tienda del boticario y la casa de Euclide Auclair, un delgado, reconcentrado parisiense que había venido a Quebec con su patrón, el conde de Frontenac. Sus esperanzas de regresar a París dependen de la fortuna de su amo. Cuando se entera de que las relaciones entre el conde y la corte del rey Luis han terminado con el destierro virtual de aquél, Auclair sabe que él también tiene que seguir en Quebec para el resto de su vida. El problema del posible retorno a Francia del boticario y su hija es el resorte

de la tensión en la novela, y con su resultado Willa Cather revela con tranquilo dominio el sentido humano de una cultura naciente. Quebec no es ni Francia ni el nuevo mundo; su verdadera identidad es Francia *en* el nuevo mundo.

Euclide Auclair encuentra difícil soportar su separación de Francia, pero, por fin, acepta el nuevo ente cultural que él mismo ha contribuído a crear. Lo hace así con inquieta resignación, extrayendo no poca satisfacción de los consuelos de su propio corazón y del reconocimiento de que, al menos, se ahorrará las incertidumbres políticas y sociales que estaban empezando a conturbar su tierra natal. Su hija Cécile, por otra parte, aunque imbuída de la cultura francesa, mira a Quebec como su hogar, pues aquí es donde se ha criado. Cuando al fin sabe que no dejarán Quebec, siente un alivio que es profundo. Más tarde se casa con un cazador canadiense que pertenece inseparablemente a su nuevo medio aunque es francés de lengua, religión y cultura.

Por haber mantenido los franceses una sociedad relativamente homogénea en Quebec, la adaptación de Cécile a su nuevo hogar fue menos complicada que la del grupo de jóvenes del Oeste en las novelas de Willa Cather. Las crisis sociales y morales que configuraron el final de la época de la expansión hacia el Oeste están descritas con gran fuerza simbólica en *The lost lady* (1923). Marian Forrester tiene veincinco años menos que su marido, un aristócrata de la vieja generación de los primeros constructores de ferrocarriles. Con él y su círculo de amigos, la vida de Marian es atractiva y tiene sentido. Preside con ingenio y vivacidad su salón en la casa de Sweetwater (Colorado), un hogar famoso desde Omaha hasta Denver por su hospitalidad y encanto. Contrasta bruscamente con la vulgar mediocridad de la aldea en conjunto. También contrastan la dignidad y el honor del capitán Forrester con el agresivo egoísmo de los nuevos hombres de negocios, como Ivy Peters, un logrero mentecatuelo resentido con los Forrester, a los que ha decidido suplantar en la avanzada de la vida en el Oeste.

Con la quiebra de un banco en el que Forrester es principal accionista, el capitán sacrifica heroicamente su fortuna particular para reintegrar los depósitos individuales. Y, poco después, un ataque de parálisis lo reduce a un sillón de ruedas para el resto de su vida. En medio de tan sombría tristeza, Marian se esfuerza por sostener su alacridad de espíritu. Carente de una vida social estimulante, se va entregando, sin embargo, haciéndose más y más dependiente de Ivy Peters para librarse de la miseria y del aburrimiento.

El narrador de la fábula, un joven estudiante de derecho llama-

do Niel Herbert, siempre había abrigado la convicción de que era la presencia de la señora Forrester lo que hacía de su hogar algo tan distinto de otros. Pero después de la muerte del capitán, ve con claridad que era éste, con su integridad como persona y su sentido de la grandeza, lo que había cimentado la calidad de su casa y había hecho de su vida el símbolo de una época. Sin él, la señora Forrester no tenía nada en que apoyarse. Su incapacidad para apreciar valores estéticos y morales adecuados precisa con notable realismo el problema de aquella generación que tuvo que forjarse su peculiar modo de vivir al extinguirse el tiempo de los pioneros. El oeste había sido ganado, pero habría de pasar mucho tiempo antes de que pudiera ofrecer los refinamientos y la variedad de actividades necesarias para temperamentos como el de Marian Forrester.

Propio de los inteligentes y sensitivos narradores de Willa Cather es, como ocurre a Niel Herbert, percibir el *pathos* de la vida de Marian Forrester y comprender la censura social y moral que lleva consigo su tragedia. Pero lo que más hería a nuestro narrador era que ella se negase "a sacrificarse, como viuda de todos esos grandes hombres, y a morir con la época de los pioneros a que pertenecía". A fin de comunicar mejor lo lancinante del paso de una época, la autora emplea un símil homérico, acomodado ingeniosamente a las condiciones del oeste:

> "Había visto (él) la terminación de una época, el crepúsculo del pionero. Había llegado cuando ya sus glorias se habían casi extinguido. Como en los días del búfalo, llegaba tal vez un viajero hasta las cenizas del fuego de un cazador, en la pradera, después que el cazador había terminado y marchado; las brasas solían estar pisoteadas, pero el suelo conservaba el calor, y la hierba chafada donde había dormido y donde su caballo había pastado, contaban lo sucedido.
>
> Era el fin del oeste abriendo caminos; los hombres que habían encinchado llanos y montañas con los férreos arneses eran viejos: algunos eran pobres y hasta los triunfadores andaban a la busca de descanso y de un breve aplazamiento de la muerte. Se había ido ya aquella época; nada podría jamás recuperarla. El sabor y olor y la melodía de ella, las visiones que aquellos hombres habían visto en los aires, siguiéndolas..., todo esto, él lo percibió en sus rostros, a la manera de un reflejo... y esto sería siempre suyo."

Como Marian Forrester, Thea Kronberg en *The song of the lark* (1915), desdeña el pintoresquismo del Oeste en los días inmediatos a la generación de los pioneros. Pero posee recursos de inteligencia y de carácter que le permiten escapar de la mediocridad de su ambiente. Sin ser estudiosa de la historia, pide, sin embargo, al pasado

remoto la inspiración para elegir el camino adecuado para sí. Durante la visita a las ruinas de una antigua aldea india en Arizona, toma la decisión de remontar la corriente de los pioneros y buscar satisfacción en Alemania. "Los habitantes de las chozas le habían extendido su pasado." Thea Kronberg había venido a reconocer "obligaciones más elevadas y más viejas". Tal decisión es el momento crítico de su vida, ya que en Europa halla la gran tradición artística que no le era accesible en su casa. Después de estudios intensos y una rigurosa formación, llega a ser una gran soprano de ópera. Consigue todos los signos externos del éxito y su vida es feliz, pero nunca supera del todo el sentimiento de extrañamiento. A causa de su profesión no puede volver al Oeste, ni lo desea, aun cuando el Oeste sigue siendo una parte innegable de sí misma. La objetividad con que puede considerar los límites de su cultura propia es un logro intelectual, pero a costa de un corazón escindido.

Que la polaridad entre Europa y América no ha desaparecido con la generación pionera y sus sucesores inmediatos, queda más concretamente ilustrado, sin embargo, en el retrato que Willa Cather hace del cabal Godfrey St. Peter, profesor de historia en una conspicua universidad del Oeste medio. En *The professor's house* (1925), explora la ambivalencia de una generación última de americanos en relación con su pasado europeo. El profesor St. Peter percibe la insipidez y vulgaridad de la prosperidad material cuando no va acompañada del gusto y de valores derivados de raíces históricas. En su calidad de hombre del Oeste medio, viaja por España y siente despertársele la poesía de la historia. Comprueba que el sentido del pasado no es esencialmente libresco, sino la comprensión, tanto imaginativa como de hecho, de culturas anteriores en cuanto tiñen de sentido el presente. Durante años trabaja sosegada y decididamente en un estudio de varios volúmenes sobre los exploradores españoles en América. Pese al aparente olvido de sus colegas universitarios, su obra merece el aplauso general y le vale un considerable premio en dinero. Escribir los libros ha sido más interesante y estimulante para él que cuanto pueda hacer con el dinero del premio. Decide con su mujer construir una casa nueva con ese dinero. No sabe recibir la nueva casa con el entusiasmo de su mujer e hijas, pues, para él, representa la un tanto crasa prosperidad que ha empezado a penetrar en la clase media. Aunque parece excéntrico a su familia y amigos, conserva la vieja casa para allí poder seguir, en el gabinete de trabajo de la planta alta, los estudios que ahora considera algo así como un oasis privado.

La crisis de la novela sobreviene cuando el profesor St. Peter

se percata de que debe conciliar su amor a la historia y las exigencias prácticas del mundo que le rodea. Tiene que aprender a vivir sin el excitante del descubrimiento casi diario, casi fatal. Cierto día, en su estudio, el gas de una estufa averiada lo trastorna. Las emanaciones tóxicas le privan de la voluntad de salvarse, pero casi de milagro es descubierto por la costurera de la familia, Augusta, y lo sacan inconsciente del cuarto. La penetración de Willa Cather en el problema del intelectual se revela en las preguntas que el profesor ha hecho de pasada a Augusta sobre la fe católica. Son preguntas, no del que busca como religioso, sino del erudito que ha aprendido a respetar la tradición y que quiere comprender su íntima vitalidad. Las contestaciones de Augusta le han divertido, a las veces, por su simplicidad, pero reconoce, no obstante, que ella combina en alguna manera con su práctica y no complicada adaptación a las realidades del presente la envoltura de una rica y viva tradición.

Willa Cather ha pasado su niñez y adolescencia en Nebraska, siguió estudios en la universidad del Estado, como su Emil Bergson, abandonó su casa en la ciudad por una colocación, como Thea Kronberg, trabajó en diarios de Pittsburgh, llegó a ser editora de "McClure's", una de las principales revistas del país, puesto al que renunció para concentrar su esfuerzo en escribir. Viajó mucho por Europa y América, mostrando fina sensibilidad para el espíritu local. Comprendió las cualidades de sus ambientaciones y lo que contribuyen a la novela, tanto como entendió a sus personajes y lo que traían consigo desde Escandinavia, Francia, Bohemia y España. La América auténtica, entendía, era la hebreocristiana, la de cultura grecorromana de la civilización occidental, tal como había sido fecundada a través de generaciones de vida europea y trasladada a nuevo suelo. Sus novelas son breves, pero se advierte la poda que ha eliminado tantos relatos para concentrar su hermosura y poder. En ninguna otra obra de la literatura americana se encuentra un planteamiento mejor del lugar de Europa en la vida americana.

HOWARD R. FLOAN.

(Traducción del inglés por Francisco Yndurain.)

COMENTARIOS DE ACTUALIDAD

SOBRE LOS RECIENTES EXPERIMENTOS DE FECUNDACION ARTIFICIAL HUMANA "IN VITRO"

INFORMACIONES de prensa del pasado enero dieron a conocer que el doctor D. Petrucci, de Bolonia, había realizado, con resultado positivo, experiencias de fecundación artificial de óvulos humanos *in vitro*, es decir, fuera del cuerpo humano. Uno de los óvulos fecundados se había desarrollado y mantenido vivo durante veintinueve días.

Desde hace bastante tiempo, los investigadores venían efectuando experimentos de laboratorio sobre la fecundación en animales invertebrados y en vertebrados de sangre fría. Después de la segunda guerra mundial, las técnicas biológicas han permitido realizar experiencias análogas en animales de sangre caliente, en especial en los mamíferos. Se ha podido conseguir frecuentemente la fecundación de los óvulos—extraídos del cuerpo de la hembra mediante operación quirúrgica—por parte de los espermatozoides, fuera del cuerpo animal. Una vez fecundado el óvulo, se ha podido observar su desarrollo subsiguiente, colocando "el preparado" en un medio de cultivo que le permita seguir viviendo y desarrollando sus funciones fisiológicas.

Del mismo modo se ha procedido en el caso de la fecundación artificial humana. La cosa no es nueva, puesto que ya el año pasado el doctor L. Shettle, de la universidad Columbia de Nueva York, ha publicado un libro que recoge los resultados de sus estudios sobre un millar de óvulos humanos examinados en cinco años de trabajo. En esta obra, ilustrada con numerosas fotografías, se examinan la maduración, la fecundación y el desarrollo *in vitro* del óvulo humano hasta el estadio de 32 células. El doctor Petrucci habría dado un paso más al mantenerlo en desarrollo hasta el vigésimonoveno día después de la fecundación.

Impresiones muy diversas han suscitado estos experimentos. Dejando aparte los comentarios sensacionalistas, y muchas veces fan-

tásticos, de ciertos sectores de la prensa extranjera, es indudable que los estudios sobre fecundación artificial, considerados desde un punto de vista exclusivamente científico, representan una línea de trabajo muy interesante, que alcanzaría la máxima expectación al abordar el problema en el hombre. Pero, precisamente en cuanto se refiera al hombre, hay que considerar también el punto de vista moral. Como ha dicho el biólogo y escritor francés Jean Rostand, comentando la noticia, ¿tienen derecho los científicos a llevar a cabo experimentos de este tipo?

El juicio moral negativo aparece evidente. La fecundación artificial humana *in vitro* es una forma más "avanzada" de la inseminación artificial. Los moralistas católicos se han ocupado de esta última y la han juzgado inmoral e ilícita, de acuerdo con el criterio de la Santa Sede, puesto que el orden y la finalidad de todo lo que atañe a la generación del hombre deben ser respetados. Además de no respetarse la dignidad del cuerpo humano y alterarse un orden natural sagrado, los nuevos seres se obtendrían sin el derecho al bien importantísimo de la educación, de la instrucción y del cuidado de dos personas: del padre y de la madre. De hecho, se destruiría la relación de paternidad, ya que ésta, en sentido pleno y jurídico, no se funda tanto en la producción de los gérmenes, de los cuales deriva el nuevo ser, sino que más bien postula un acto generativo humano, es decir, un hecho humano y moral.

Y la condena moral persiste aunque en la fecundación artificial se hayan conseguido lícitamente los óvulos no fecundados y el semen fecundante, y aunque, bajo el aspecto filosófico, se demostrara, como creen algunos, que en el óvulo humano recién fecundado no existe todavía un alma espiritual.

Son terminantes las palabras que sobre esta cuestión pronunció el 19 de mayo de 1956, el papa Pío XII en su discurso al II Congreso Mundial de la Fertilidad y la Esterilidad: "Respecto a las tentativas de fecundación artificial humana *in vitro* nos basta recordar que es preciso rechazarlas como inmorales y absolutamente ilícitas."

NUEVOS ESTUDIOS SOBRE LA "LEYENDA NEGRA"

El comienzo de la bien llamada *leyenda negra* antiespañola se coloca tradicionalmente en la *Apología* de Guillermo de Orange contra Felipe II, de 1580. Con buen fundamento, porque ella desató toda una corriente política, literaria, popular, etc., contra España que, a la larga, fue secundada por otra no menos apasionada, partidista —y, por consiguiente, poco científica— corriente histórica de idéntico matiz.

Sin embargo, ya lo repentino y caudaloso del desatamiento de esta fuerza induce a pensar en su previa existencia y contención. De tales precedentes dieron noticia, en su aspecto italiano, Farinelli y Croce.

Es ahora un profesor sueco, Sverker Arnoldsson, quien corona su obra de hispanista con el que desgraciadamente ha venido a ser su libro póstumo, sobre los orígenes de esa misma leyenda [1].

Por lo que de desinteresada defensa de la verdad, de objetiva exposición científica, de desapasionada investigación histórica y —por contrapartida— de espontáneo amor a España tiene su obra, rindamos en primer lugar tributo de gratitud y piadoso recuerdo al autor.

Pero para que este sentimiento no perturbe análogas virtudes a las por él mantenidas, en la reseña de su libro limitémonos a dar seguidamente cuenta ceñida del contenido de éste, sin silenciar desde ahora que su examen crítico no podría dejar de serle enteramente positivo y favorable.

El *Propósito* de Arnoldsson es expresamente "estudiar los diferentes aspectos que tomó esta leyenda antes de que el duque de Alba hiciera su entrada en los Países Bajos en 1567"; aspectos que se dan concretamente en Alemania e Italia.

Es en este país, dice el autor, donde desde más antiguo es rastreable un sentimiento adverso a lo español, por el hecho de que éste no nace siquiera con la enemiga aragonesa en el siglo XIII, sino que posee como precedente una especie de "leyenda anticatalana" motivada por la rivalidad mercantil y marítima de las repúblicas italianas [2].

De este modo, esta leyenda negra anterior a la "clásica" del si-

---

1 SVERKER ARNOLDSSON: *La Leyenda Negra. Estudios sobre sus orígenes.* Göteborgs Universitets Arsskrift. Göteborg, 1960, 215 págs.

2 "Todavía en 1503, a todos los españoles en Roma se les llamaba *catalanes,* y en 1504 Maquiavelo usaba la expresión *fe di Catalogna* hablando de Alejandro VI y su familia, aunque la dinastía de Borja era de Valencia." En el odio nacional, "Cataluña fue eclipsada por la Meseta y por Sevilla, la España mercantil por la España militar" (pág. 79).

glo XVI puede considerarse asentada sobre los siguientes pilares: 1.º Intervención y conquistas hispánicas. 2.º Competencia y piratería catalanas en el Mediterráneo. 3.º Inmigración de bajos elementos morales españoles (meretrices, cortesanos corrompidos, etc.). 4.º Condición heterogénea de la sociedad española, mixta de elementos orientales y africanos.

Es curioso que el pertinaz desasosiego hispánico por la existencia de estos elementos contradictorios en el seno de su ser —moriscos, judíos, conversos— y las medidas discriminatorias o depuradoras consiguientes, nos hayan sido siempre reprochadas históricamente como un rasgo de intolerancia o de fanatismo religiosos específicamente nuestro. Sin hacer de ello un argumento, Arnoldsson suministra a lo largo de su estudio reiterados testimonios de cómo precisamente la presencia de esos ingredientes en la humanidad y la cultura españolas "dio motivo (a los italianos) a la visión de los peninsulares como pueblo de raza inferior y de ortodoxia dudosa" (pág. 23). Paradójicamente, "a la época en que se procuraba extinguir en España por la fuerza tanto al islamismo como al judaísmo; cuando se colocaba tanto a moros como a hebreos ante el dilema de convertirse o abandonar el país, precisamente entonces, los italianos empezaron a calificar a los españoles de *marranos.* Y al mismo tiempo que los españoles en la guerra de Esmalcalda y en las largas guerra de religión con los Países Bajos, Francia e Inglaterra, combatían a los luteranos y a los calvinistas, y en ello agotaban sus recursos materiales, eran llamados por muchos italianos herejes y luteranos" (pág. 99).

Pero más equívoco y significativo resulta el hecho de que el prurito por la "limpieza de sangre" siga siendo presentado en nuestros días como un curioso y poco favorecedor aspecto privativo de nuestra historia, cuando el "mito de la *impureza* racial de los españoles (su ascendencia hebraica o musulmana) se divulgó cada vez más" en Italia por entonces, como un motivo adversario a su opinión (*ibid.*).

Y no sólo en Italia. Viajeros germánicos como Münzer, Tetzel y Popielovo se escandalizan de las costumbres, atavíos y población moriscos y hebreos que observan en España, y de la tolerancia hacia éstos que muestran el pueblo y los monarcas (págs. 112-113). Para el mismo Lutero, los españoles "*sunt plerunque Marani, Mamaluken*" y el país era, para los judíos, "*aller besten nest*" (pág. 121). "La propaganda holandesa usa también a menudo la palabra *marrano* en su significado de español" (pág. 133), por supuesto, despectivamente.

Aunque Arnoldsson no se lo plantee—e independientemente de procedimientos y actitudes observados ante semejantes problemas por otras naciones, entonces y después—, ¿cabe seguir imputando como

exclusivas e infamantes a la historia de España sus inquietudes autodepuradoras, cuando la razón de esta inquietud, no padecida por el resto de los países europeos, era causa de que se la recriminase por aquello que dramáticamente sentía?

Pero volvamos a Italia. Ya en el siglo XVI el sentimiento antiespañol se explica y se justifica a veces en forma y por razones que el autor expone y valora con criterio objetivo e imparcial. Una de ellas, acaso la principal, es la intervención militar, singularmente los "saccos" de Prato (1512) y de Roma (1527). Pero, al menos en éste, no fueron sólo los soldados españoles los responsables de los excesos, aunque sobre ellos viertan, como más odiados, contemporáneos e historiadores, los más encendidos cargos e imputaciones.

Cierto es que, mal pagado casi siempre, el soldado español tuvo que vivir muchas veces de sus exclusivos y personales recursos, sobre el terreno, que para él era terreno conquistado y, por tanto, depredable.

Pero pese a la frecuentemente justificada animadversión en su respecto y al no menos real tipo del *miles gloriosus* tantas veces encarnado por él, el italiano admiró siempre en el ocupando hispano a un guerrero militarmente respetable: "El segundo motivo que explica el que los españoles destacaran especialmente en la imagen negativa que los italianos tenían de los soldados extranjeros (es decir, en su animadversión hacia los mismos), es que los españoles fueron los únicos que llegaron a imponerse en la lucha por Italia. Los soldados franceses y alemanes fueron desapareciendo cada vez más de la vida italiana a mediados y finales del siglo XVI. Los españoles, en cambio, se quedaron, no sólo como soldados, sino como dominadores" (pág. 34). Rapacidad, crueldad, soberbia, orgullo desmedido, cortesía ridícula y exagerada son, pues, cargos que encontramos en el sentimiento general italiano contra el soldado español de la época. Pero también —"*nos Hercules et Achilles non sumus, sed imbelles et minime ad bella nati*"— un sentimiento expreso o tácito de inferioridad guerrera que no excluye la honrada admiración por quienes se odia.

Muchos de estos sentimientos se explican por Arnoldsson como inherentes a toda ocupación extranjera. Pero junto a esta explicación está también la justificativa de esa misma ocupación: la defensa del sur de Italia y de Sicilia frente a la amenaza musulmana: "Los sacrificios de España para la protección de estos países constituyen precisamente la razón de ser del dominio español en Italia y una de sus perdurables contribuciones a la Historia" (pág. 41).

La positiva labor política desarrollada por los monarcas hispánicos, las consecuencias de la ocupación en el orden económico, el sentimiento de superioridad cultural italiano, etc., son cuidadosamente

examinados por el autor a la luz de un material copioso que abarrota de notas casi un tercio de las páginas de su obra, en apretada tipografía. Testimonios que no siempre son desfavorables a aquello sobre que versan, sino que atestiguan a veces conscientes comprensiones del papel universal de la España de su momento (cuando *Dio s'era fatto spagnuolo*"), como paladina de una verdadera *universitas christiana,* capaz de dar al mundo una *pax romana* equivalente a la que en su día Roma supo difundir.

Análogas consideraciones pueden hacerse, en parte, sobre el origen de "La versión nacional y protestante de la Leyenda negra en Alemania" (cap. IV). Desde las desfavorables impresiones de los comerciantes germánicos en su contacto con los españoles, generaciones antes de la guerra de Esmalcalda, hasta la guerra misma, agravada aquí por la enemistad de razones religiosas que —nueva paradoja— vinieron a hermanar a españoles e italianos en una misma y peyorativa consideración de *welsch,* sinónimo de malvado, y también de papista.

En el capítulo de "Conclusiones" se señala la identidad de líneas generales y detalles en que coinciden esas tempranas tendencias antiespañolas con la leyenda negra por excelencia, que arranca de la citada *Apología* de Guillermo el Taciturno en los Países Bajos. No cree el autor, sin embargo, que ésta deba gran cosa a aquéllas; antes bien, que se funda sobre motivaciones autóctonas de raíces análogas.

Deliberadamente se hace abstracción de las facetas hispanoamericanas de la leyenda negra [3], así como de sus manifestaciones francesas e inglesas, tardías ambas en relación con aquéllas a que mejor corresponde cronológicamente la prioridad de unos *orígenes,* verdadero objeto del libro.

Contra lo que pudiera creerse, dado el tema y el título, nada hay en él que pueda identificarlo con la ruptura de una lanza prohispánica. La afición—el amor que supone toda voluntad de conocimiento—del autor por las cosas de España no le lleva a incurrir en innecesarias apologías ni en *Leyenda blanca.* En ello radica su mejor servicio a la verdad histórica y, por contrapartida, a nuestra historia.

---

[3] A ellas hizo alusión el autor en un breve trabajo publicado en Suecia en 1953 y editado ahora en castellano, como homenaje a Arnoldsson, por el Instituto Ibero-Americano de Gotemburgo bajo el título de *La Conquista española de América, según el juicio de la posteridad. Vestigios de la Leyenda negra* (Madrid, Ínsula, 1960).

E. Benito Ruano.

NOTICIARIO ESPAÑOL DE CIENCIAS Y LETRAS

Según recientes declaraciones del **Dr. Glenn T. Seaborg,** canciller de la universidad de California y nuevo presidente de la Comisión de Energía atómica de Estados Unidos por designación del presidente Kennedy, la ciencia podrá producir todavía **seis elementos artificiales más pesados que el uranio.** Seaborg, que ha colaborado en la obtención de la mayor parte de los diez elementos transuránicos artificiales conseguidos hasta ahora (neptunio al nobelio), funda su pronóstico en el hecho de que estos elementos, a medida que aumenta el peso de su núcleo atómico, son cada vez más inestables, de modo que, más allá de los seis nuevos cuerpos simples previstos por el ilustre físico norteamericano, los que sean aún más pesados tendrán probablemente una duración demasiado breve para ser identificados y estudiados.

Por sus trabajos en el campo de la física nuclear, el Dr. Seaborg fue galardonado el pasado año con el premio Enrico Fermi 1959, creado por la institución a cuya presidencia ha sido llamado hace poco.

* * *

Un importante paso hacia el esclarecimiento progresivo de la estructura íntima de la materia viva han conseguido los investigadores norteamericanos W. M. Stanley y H. Fränkel-Conrat, ambos premios Nobel, del Laboratorio de Virus de la universidad de California. En los *Proceedings* (actas) de la Academia nacional de Ciencias de Estados Unidos, informan, en una notable comunicación publicada a fines del pasado año, que han logrado dilucidar la estructura completa de la componente proteica del virus del mosaico del tabaco (VMT). Este virus se compone de un filamento helicoidal de ácido nucleico al que está adherida, a modo de envolvente, la componente proteica. Ésta, cuyo peso molecular es de 40 millones, se compone

de 2.200 subunidades constituídas por cadenas de péptidos (peso mol. 18.000), cada una de las cuales se compone a su vez de 158 aminoácidos, aunque la proteína del VMT, sin embargo, sólo contenga 16 de los 30 aminoácidos esenciales. Los dos investigadores norteamericanos han conseguido determinar la secuencia u orden de sucesión de esas 2.200 cadenas de péptidos, llegando a la conclusión de que todas son de estructura totalmente idéntica.

Ahora bien, la secuencia de los aminoácidos en la proteína del VMT depende de la de los elementos constitutivos del ácido nucleico del virus, que hasta aquí no pudo ser investigada. Las moléculas-gigante en cadena del ácido nucleico del VMT se componen, por su parte, de 6.000 subunidades, llamadas mononucleótidos, que están integrados, cada una, por una molécula de ácido fosfórico, un glucósido y uno de los cuatro elementos básicos adenina, guanil, citosina y uracil. Lo único que diferencia a los mononucleótidos entre sí es, pues, la secuencia u orden de los elementos básicos, que fijan también los caracteres hereditarios. Si fuera posible, mediante análisis matemático, calcular las secuencias de los elementos básicos constitutivos de la molécula de ácido nucleico del VMT, partiendo de la secuencia de los aminoácidos de su componente proteica, la investigación de los caracteres hereditarios adelantaría notablemente, toda vez que los ácidos nucleicos ADN y ARN son los portadores de esos caracteres (masa hereditaria) en los núcleos de las células de todos los organismos vivos.

* * *

Pese a la oposición francesa y a la de los círculos universitarios alemanes (especialmente la de la Conferencia de los Rectores de Universidad), el Gobierno italiano piensa llevar adelante su proyecto de crear en Florencia una **Universidad europea.** Con este fin, acaba de conceder un crédito de 400 millones de liras, de los que tres cuartas partes servirán para adquirir, como sede de la futura universidad, el palacio de Bellosguardo, y el resto, para el acondicionamiento del inmueble. El proyecto cuenta con el decidido apoyo de Gran Bretaña, Austria, Suiza, Dinamarca y Estados Unidos, y se espera que, de aquí a un año o año y medio lo más tarde, se podrán iniciar las clases. En un principio, la nueva universidad podrá admitir 150 estudiantes, cuyo número deberá ser ampliado al cabo de tres años hasta 850. Se ha abandonado el plan primitivo según el cual la nueva institución debía contar sólo con Facultades científicas, para dar cabida en ella también a las ciencias del espíritu.

La oposición francesa se debe esencialmente al criterio del actual Gabinete, partidario de la llamada "Europa de las patrias" (o sea, de la colaboración) frente a la idea de integración, en tanto que los círculos alemanes entienden que conviene ampliar las actuales universidades nacionales y ciertas instituciones científicas internacionales antes de crear una universidad de carácter europeo.

* * *

En diciembre del pasado año se iniciaron entre Francia y Estados Unidos **negociaciones para el lanzamiento en común de un satélite artificial.** Las conversaciones, cuyo objetivo es la elaboración de un programa de exploración del espacio en que participarían ambos países, se llevan por parte norteamericana, por la Oficina de Programas internacionales de la Administración nacional de Aeronáutica y del Espacio (NASA) y, del lado francés, por la Comisión de Investigación espacial y científica, habiéndose emprendido a iniciativa de este último país. Acuerdos similares existen ya entre Estados Unidos, por una parte, y Gran Bretaña y Canadá, por otra. En aquéllos se prevé que Estados Unidos suministrarán los cohetes portadores y procederán al lanzamiento de los mismos, en tanto que los otros países contratantes se encargan de la construcción del satélite equipado con instrumental científico.

Se estima de fuente autorizada que, entre la firma del acuerdo respectivo y el primer lanzamiento, habrá de transcurrir un plazo mínimo de año y medio.

Una **cooperación más amplia, sobre base exclusivamente europea** (en el proyecto participarían Gran Bretaña, Francia, Alemania, España, Suiza, Italia, Suecia, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Austria y Noruega), también para el lanzamiento de un satélite terrestre por un coste total de 70 millones de libras, fue objeto de una reunión internacional celebrada en Estrasburgo a fines de enero.

* * *

La Fundación Ford ha dotado treinta becas (por un importe total de 375.000 dólares) para que otros tantos graduados universitarios en derecho y administración puedan ampliar estudios en los países africanos y surasiáticos y adquirir una formación práctica en aquellas regiones que les permita "colmar la laguna actualmente existente entre la formación universitaria y las exigencias del servicio en ultramar", especialmente en relación con la ayuda que Estados Unidos presta a los países subdesarrollados.

Otros cien mil dólares han sido puestos, por la benemérita institución norteamericana, a disposición de la Academia de Derecho internacional de La Haya para que amplíe su programa de investigación y enseñanza, en el que deberán participar juristas de todo el mundo.

* * *

A principios de enero, el Gobierno británico ha dado a conocer el programa propuesto por el ministro de Educación, sir David Eccles, para la **reorganización de la enseñanza técnica en Gran Bretaña.** El principal objetivo de las reformas propuestas es la formación de los jóvenes técnicos e ingenieros en número y calidad suficientes para cubrir la demanda de potencial humano de la industria en la Era atómica. Entre otras medidas, se prevé el paso directo de los jóvenes bachilleres ingleses (también de los que hayan cursado el bachillerato no universitario) a una escuela técnica de tipo medio, para que no se produzca ninguna demora entre la enseñanza media y la técnica. También se facilitará el acceso desde la enseñanza técnica media a la superior (escuelas de ingenieros).

* * *

El físico británico **sir John Cockcroft** ha sido galardonado en Cambridge (Massachusetts, Estados Unidos) con el **premio Atomos para la Paz 1961.** El conocido científico inglés fue durante muchos años director y alma del gran centro de investigación nuclear de Harwell (Gran Bretaña), uno de los establecimientos científicos que más decisivamente han contribuído al progreso de la física nuclear en el mundo.

* * *

Entre la Asociación Max-Planck y el ministerio de la Gobernación de la República federal alemana se está estudiando la conveniencia de crear un **Instituto nacional de Documentación,** sobre la base de una moción dirigida en mayo del pasado año al parlamento alemán solicitando la ordenación de las actividades de documentación científica y técnica. Como primer paso hacia una organización en el plano nacional, se está instalando, anexa a la escuela superior técnica de Hannover, una biblioteca central de información técnica, a la que la Federación aportará 2,5 millones de marcos.

* * *

Ha quedado terminado el **gran diccionario de la lengua alemana,** iniciado hace más de cien años por los hermanos Grimm. Los once volúmenes finales del *Grimmsches Wörterbuch* fueron ultimados a partir de 1945 conjuntamente por un grupo de colaboradores en Gotinga, dirigidos por el profesor H. Neumann, y otro grupo de filólogos en Berlín oriental, dirigidos por el profesor B. Beckmann. La contribución de la Academia alemana de Ciencias (con sede en Berlín oriental) fue de 1,25 millones de marcos, según se informa.

* * *

La casa editorial Benziger, de Einsiedeln (Suiza), presenta **una traducción alemana anotada y comentada del "Comentario al Evangelio de San Juan", de Orígenes,** preparada por Rolf Gögler. Se trata de una selección del extenso comentario del profundo pensador alejandrino, el fundador de la crítica científica de los textos bíblicos, martirizado y muerto en el curso de las persecuciones de Decio contra los cristianos. Sabido es que el comentario de Orígenes al evangelio de San Juan, escrito en griego, es el más antiguo comentario cristiano; sólo se conserva —si bien en la versión original— una cuarta parte del texto compuesto por Orígenes en el curso de veinte años, a instancias de un discípulo.

La nueva edición de una de sus obras más importantes en una lengua viva puede considerarse como un síntoma más de la creciente rehabilitación, en el ámbito cristiano, del gran filósofo y exégeta, cuyas doctrinas fueron condenadas por el V concilio general de Constantinopla.

* * *

"Poesía española de ocho siglos" es el título de una extensa antología de la poesía española, que el conocido hispanista de la universidad de Hamburgo, profesor Rudolf Grossmann, ha preparado para la editorial Carl Schünemann, de Brema (*Spanische Gedichte aus acht Jahrhunderten,* colección Dieterich, 480 págs. 15,80 DM.; 1960). Se trata de una edición bilingüe en español y alemán; las versiones alemanas son del propio profesor Grossmann. La lírica española contemporánea ocupa un amplio espacio en esta antología, que representa una valiosa aportación a los estudios hispanísticos en Alemania, de tradicional calidad.

* * *

Ha salido a la luz **el cuarto número de la revista "Humboldt"** dedicada —como reza el subtítulo— al mundo ibérico y de cuya fundación se dio cuenta en estas páginas. La publicación, impresa en Brema, aparece con la casi totalidad de sus contribuciones en español, en buena parte traducidas por Adela Grego de Jiménez (París), y con excelentes ilustraciones. Destacan en este número un trabajo de don Ramón Menéndez Pidal sobre el IV centenario del emperador Carlos V, y los estudios de Wilhelm Röpke (Occidente: idea y realidad), Adolf Portman, conde Manfred Keyserling, A. Meyer-Abich (sobre Alejandro v. Humboldt como filósofo), así como una versión española de la "Conversación nocturna" del novelista suizo F. Dürrenmatt, entre otras numerosas contribuciones que informan sobre la vida cultural y científica de Alemania.

* * *

A principios de año ha fallecido en Viena, a la edad de setenta y cuatro años, el físico austríaco **profesor Erwin Schrödinger,** premio Nobel. Los trabajos del finado versaron especialmente sobre teoría de la materia, mecánica ondulatoria, teoría fisiológica de los colores y teoría cuántica. Sobre todo, su teoría de la mecánica ondulatoria, formulada cuando contaba sólo treinta y ocho años, revolucionó la física teórica. La química física y la fisicoquímica recurren ampliamente a la ecuación ondulatoria de Schrödinger. El ilustre investigador había regresado en 1956 a Viena, invitado por la universidad de la capital austríaca a ocupar una cátedra, después de haber residido desde 1938 en Estados Unidos e Irlanda, a donde había emigrado como persona no grata al régimen nacionalsocialista.

* * *

El 7 de diciembre de 1960 se cumplieron ciento cincuenta años del nacimiento del médico e investigador alemán **Theodor Schwann, el descubridor de la estructura celular del cuerpo humano y animal.** Al percatarse de que son gérmenes los que provocan la putrefacción de la carne y la fermentación de las materias vegetales, Schwann pudo refutar definitivamente la milenaria tesis de la generación espontánea. Entre sus descubrimientos figura el de la pepsina, una sustancia biológica indispensable para el proceso de la digestión en el estómago; citólogos y especialistas en fermentos ven en Schwann a uno de los fundadores de sus respectivas ciencias.

Schwann estudió medicina en Bonn y Würzburgo y se doctoró en Berlín. Fue ayudante del Museo anatómico de esta capital y ca-

tedrático de anatomía en las universidades de Lovaina y Lieja. Sus teorías sobre el carácter atómico y molecular de las fuerzas vitales se adelantaron genialmente a los conocimientos de su época.

* * *

Del 26 al 31 de junio de 1961 tendrá lugar en Lindau, a orillas del Lago de Constanza, la **XI reunión de premios Nobel,** que será la **IV reunión de premios Nobel de química.** Se cuenta hasta aquí con la asistencia de catorce laureados de Alemania, Gran Bretaña, Finlandia, Suecia, Suiza y Estados Unidos. Están previstas las siguientes conferencias magistrales: "Las posibilidades de alimentación de la humanidad y la química" (prof. Virtanen, Helsinki), "La estructura espacial de los anillos de carbono de dimensiones medias" (Ruzicka, Zurich) y "Opalescencia crítica" (prof. Debye, Holanda).

INFORMACIÓN CULTURAL ESPAÑOLA

CRÓNICA CULTURAL ESPAÑOLA

MARAÑON Y EL HUMANISMO

Al cumplirse en este mes el primer aniversario de la muerte de don Gregorio Marañón, ARBOR quiere rendir nuevamente homenaje a su figura publicando las siguientes páginas de uno de los más íntimos colaboradores de la revista. Se recoge en ellas, ligeramente modificado, el contenido de su intervención en el acto público de homenaje a Marañón, que organizaron la Universidad de La Laguna—de cuya Facultad de Filosofía era a la sazón decano su autor—y la Real Academia de Medicina de Canarias, y que se celebró en Santa Cruz de Tenerife el 27 de mayo del pasado año.

Hablar de Gregorio Marañón y el humanismo parece exigir, por lo pronto, que se libere a esta palabra de la atmósfera equívoca en que la han sumergido años y años de uso indiscreto. Basta pensar que en las dos posiciones más opuestas desde las que hoy se considera todo lo divino y humano, en la atalaya católica y en la marxista, se utiliza la palabra no sólo como idea teórica, sino también como ideal capaz de suscitar una respuesta activa y entusiasta. De Jacques Maritain, humanista integral, a los seguidores contemporáneos de Marx y Feuerbach, pasando, con las debidas precauciones olfatorias, por las cercanías de Jean Paul Sartre, hay hoy humanistas y humanismos para todos los gustos. No podemos intentar la ímproba tarea de desbrozar campo tan lleno siempre de maleza y, a veces, de malicia; hemos de contentarnos, lo que basta para nuestro objeto, con saber lo que Gregorio Marañón entendía por humanismo.

El humanismo es para él, antes que nada, "mucho más gesto y conducta que, en un sentido estricto, saber", porque se pueden "conocer a la perfección las lenguas clásicas y saber todos los textos inmortales, y tener, sin embargo, el alma rígida y antihumana, y en cambio se puede ser humanista con briznas de cultura antigua, casi sin conocerla, con tal que los poros del alma sean permeables a aquellos sentimientos—comprensión, generosidad, tolerancia—que caracterizan en todo tiempo a los hombres impulsores de la civilización". Por ser fundamentalmente conducta vital, "el mejor humanismo se ha aprendido siempre, no en las bibliotecas, sino errando por los caminos ásperos del mundo".

Este humanismo debe distinguirse cuidadosamente de la erudición y el enciclopedismo. Aquélla, la erudición, es un "simple saber cosas pretéritas para almacenarlas en fichas"; éste, el enciclopedismo, "fue una plaga de la pasada centuria... una herencia del siglo XVIII, en el que nacieron las enciclopedias para satisfacer la generosa moda del conocimiento que invadió a los europeos y que degeneró en vicio, como otras virtudes de la humana condición... El humanismo se parece por fuera al enciclopedismo; mas sólo los cortos de vista los pueden confundir... Mide el enciclopedista su saber por el número de cosas que conoce. Al humanista no le importa saber mucho, sino sólo saber las cosas esenciales, que son muy pocas, para comprender lo que no puede saberse, que es infinito... Aspira el enciclopedista a producir la admiración en los hombres. El humanista sólo pretende situarse, él mismo, ante su justo valor, y que los demás no le admiren, sino que aprendan".

La actitud humanista, así entendida, se presenta, pues, como imperativa u obligatoria, al menos para los hombres selectos, puesto que los sentimientos que la integran—comprensión, generosidad, tolerancia—son los que impulsan la civilización, los que aseguran el progreso. Junto a esta justificación fundamental, hay otras que derivan de su utilidad para el perfeccionamiento moral del individuo. En primer lugar, "un hombre de ciencia que sólo es hombre de ciencia, como un profesional que sólo conoce su profesión, puede ser infinitamente útil en su disciplina; pero ¡cuidado con él! Si no tiene ideas más allá de esa disciplina, se convertirá irremisiblemente en un monstruo de engreimiento y de susceptibilidad. Creerá que su obra es el centro del universo y perderá el contacto generoso con la verdad ajena, y más aún con el ajeno error, que es el que más enseña, si lo sabemos acoger con gesto de humanidad. Como esas máquinas perforadoras que tienen que trabajar bajo un chorro de agua fría para no arder e inutilizarse, el pensamiento humano, localizado en una actividad única, acaba, por noble que esa actividad sea, abrasándose en vanidad y petu-

lancia. Y ha menester, para que no ocurra así, del alivio de una vena permanente y fresca de preocupaciones universales".

Fruto, por último, de la actitud humanista es servir de contrapeso al desenfrenado tecnicismo o mecanicismo actual, en cuanto que contiene a éste en el recinto de los medios sin dejarle alzarse como fin de la vida humana y, subsidiariamente, en cuanto que las lecturas humanistas y la vida de la Naturaleza se oponen a la prisa excesiva y dañina de la existencia contemporánea, haciendo que nuestra vida sincronice con el ritmo invariable de los mundos y con el paso solemne de la historia.

Hasta aquí, he malhilvanado textos del propio Marañón, pertenecientes a sus ensayos *Enciclopedismo y humanismo. Vocación y Ética* y *El porvenir de la cultura* [1]. Si los recapitulamos ahora quintaesenciadamente, nos encontraremos con que el humanismo es para él una actitud vital que se cifra en sentimientos de comprensión, generosidad y tolerancia; que se nutre de una moderada amplitud o universalidad de saberes y de la experiencia práctica de la vida, y que es condición del progreso moral, tanto de la sociedad como de los individuos que la integran.

Dos rasgos nos interesa ahora destacar: el liberalismo de Marañón y la índole ética de su obra de ensayista, es decir, de esas parcelas floridas que esmaltan los dos grandes territorios que él dominó señorialmente con su saber: la Medicina y la Historia, la obligación y la devoción.

Marañón fue un liberal, según él mismo confiesa reiteradamente, con un sentimiento, más que con una fe liberal [2]; un liberal, son palabras suyas, "en el sentido humano y misericordioso, ajeno, por supuesto, a toda filiación o partidismo político" [3]. Ese liberalismo no es más que la modalidad que toma el humanismo al ejercitarse en la convivencia con los demás y, por tanto, está hecho también de tolerancia, comprensión y generosidad. Creo que ha sido José Luis Vázquez Dodero quien más certeramente ha visto la naturaleza de esta actitud de Marañón, en el mejor artículo, a mi juicio, que sobre él se publicó a raíz de su muerte. Para él, Marañón "tenía... una elegante y señorial grandeza, capaz de recibir apaciblemente discrepancias y objeciones...

---

1 Los dos primeros se encuentran incluídos en el volumen *Vocación y Etica, y otros ensayos*. Madrid, Espasa-Calpe. 1956; el tercero puede leerse en *Raíz y decoro de España*. Madrid, Espasa-Calpe, 1958.

2 "El porvenir de la cultura", ed. cit., pág. 80.

3 En "Menéndez y Pelayo y España (Recuerdos de la niñez)", aplica dichas palabras a la actitud de Menéndez y Pelayo al final de su vida. Dicho ensayo está incluído en el volumen *Tiempo viejo y tiempo nuevo*. Madrid, Espasa-Calpe, 1943. Confróntese pág. 110.

espíritu muy ochocentista, conservaba la ya antigua sencillez de hombres como Menéndez Pelayo, Cajal o Hinojosa, tras los cuales triunfaron generaciones enteras de insufrible pedantería... La mayor parte de las veces que Marañón habla de tolerancia se refiere a esa moderación del ánimo que facilita y hasta hace grata la vida en común. Por consiguiente, alude, en definitiva, a la buena crianza" [4]. Hasta aquí, el liberalismo de Marañón; examinemos ahora la índole fundamentalmente ética de su obra de ensayista.

En su obra escrita que queda al margen de su labor como historiador y como médico, Marañón es fundamentalmente un moralista. No debe desorientarnos, al enjuiciarla, el hecho de que él mismo dijera, como dijo en más de una ocasión [5], que no era un moralista. Marañón negaba ser un moralista porque entendía por tal al teórico que, desde las frías alturas de la Teología o de la Filosofía moral, pretendía helar en la tupida red del reglamento y la casuística el fluir cálido de la vida concreta, desconociendo muchas veces los inesperados meandros por los que ésta se va abriendo sus cauces. Pero nosotros entendemos por *moralista* ahora aquel hombre que, a media distancia de los elevados y generales principios de la Ética y de la Teología, por un lado, y de la acción concretísima y singular, por otro, va destilando, de su experiencia de la vida y de sus conocimientos sobre el hombre, un utilísimo saber moral. Este saber moral nace al contacto de la vida misma y trata, en una de sus dimensiones, de escapar hacia arriba, hacia la generalidad de la ciencia y, en otra, de desembocar, mediante la orientación y el consejo, en las decisiones irrepetibles que van fraguando nuestra vida. Moralistas son, en este sentido, Quevedo y Gracián, entre nosotros; Pascal y Montaigne, al lado de allá de nuestra frontera. Y lo son también, de un modo especial, los grandes novelistas y dramaturgos, cuando lo son de verdad.

Este *conocimiento del hombre,* esta psicología que nada tiene que ver con la ley de Weber y Fechner, constituye una experiencia moral de incalculable valor en la que la verdad y la bondad, el entendimiento y la voluntad, parecen empeñados en olvidar la frontera que los separa [6].

No lo ignoraba don Gregorio, quien, en una página admirable titulada *La verdad por el bien,* aseguraba que cada día era en él más firme la convicción de que "sólo se llega a la verdad por el bien y

---

4 VÁZQUEZ DODERO, José Luis: *Apunte ingenuo de Gregorio Marañón*, en "Blanco y Negro". Madrid, núm. 2.500 (2 de abril de 1960).

5 Por ejemplo, en "Vocación y Etica", ed. cit., págs. 81, 94 y 95.

6 Sobre este tipo de saber, véase el fundamental libro de Jacques MARITAIN *Les degrés du savoir*. París, Desclée de Brouwer, 1946, págs. 622-627.

que el fracaso de nuestra cultura occidental se debe en gran parte a que se había vaciado del sentido de rectitud indispensable para ser eficaz". A lo que añade, en otro lugar, que "sin la línea moral bien precisa, el profesional mejor es siempre malo; y es más: sin la fuente moral, la misma eficacia técnica de la profesión se desgasta y acaba por anularse" [7]. Si la rectitud moral es, según esos textos, condición de la influencia social del intelectual y requisito de su eficacia profesional, con mayor motivo habría de parecerle necesaria para hablar con acierto de la vida humana que es siempre, positiva o negativamente, moral. La sabiduría clásica es, para él, no sólo saber, sino también bondad [8].

Si descomponemos el organismo vital de las ideas y hechos del hombre Marañón en sus posibles antecedentes doctrinales, encontraremos que son tres los ingredientes que se armonizan en él, de modo posiblemente irrepetible, único, como todo lo auténticamente humano. Son el estoicismo, el optimismo progresista y liberal del pasado siglo y el cristianismo.

Quería el estoico vivir de acuerdo con la naturaleza, estimaba el aspecto trabajoso, ascético de la virtud, resaltaba los deberes sobre los derechos, ensalzaba la firmeza del carácter y la capacidad de aguante frente a los embates de la fortuna. Pretendía que el sabio, hoy diríamos el intelectual, no se desentendiese de la cosa pública. Se pagaba más de la realidad y ejercicio de la virtud que de las lucubraciones teóricas sobre la misma, y su conducta revestía una señorial gravedad que la alejaba de la blandura epicúrea sin hacerla coincidir del todo con la desnuda austeridad del cínico. ¿No vemos repetido en esos rasgos el rostro espiritual de Marañón? [9].

El hombre ochocentista creyó en el progreso técnico y moral del ser humano, basado principalmente en los avances de la razón y en el respeto a la libertad del prójimo. Esta creencia, mantenida por Marañón no ingenuamente, sino con el conocimiento de los matices que la dura realidad le ha ido imponiendo en los últimos tiempos, colorea y suaviza, da una mayor encarnadura a la dura osamenta estoica antes señalada y explica su simpatía por el siglo romántico y liberal.

---

[7] Las primeras palabras pertenecen a "El porvenir de la cultura". Cfr. *Raíz y decoro de España,* ed. cit., pág. 82; la segunda cita corresponde a "Vocación y Etica", ed. cit., pág. 57.

[8] "Juan de Dios Huarte (Examen actual de un examen antiguo)", incluído en *Tiempo viejo y Tiempo nuevo,* ed. cit., pág. 158.

[9] Sobre la importancia del deber, véase "Los deberes olvidados"; acerca de las obligaciones de los intelectuales, puede leerse "Intelectuales y políticos". Ambos ensayos están incluídos en la edición citada de *Raíz y decoro de España.*

El cristianismo, por último, inyectó la sangre de la esperanza desde el corazón de la fe, para que el cuerpo entero cobrase la vida del amor. Es esto algo que no debe darse de lado. Hablando de Pasteur, dice Marañón: "Pasteur, el hombre de ciencia representativo, el hombre que dedicó toda su energía a la investigación de la materia y cuyo pensamiento permanecía semanas y semanas hundido en el problema de los orígenes de la vida, fue no sólo un idealista exaltado, sino un católico practicante, fervoroso y sencillo. ¡Qué gran lección ésta para las generaciones de investigadores actuales, educados desde mediados del pasado siglo en un materialismo impenitente! La verdad es que tenemos el deber de oírla; que no hay razón para poner un gesto admirativo ante la labor investigadora de Pasteur y un gesto de indiferencia ante este rasgo de su espiritualidad, tan íntimamente ligado a su obra entera" [10].

Tampoco sería justo hacer un gesto admirativo ante la obra del Marañón médico, historiador, ensayista, práctico liberal, olvidándose, al mismo tiempo, de hacerlo ante el Marañón que creía en Dios, que murió en el seno de la Iglesia Católica y que escribió páginas como la que sigue: "Y como la perfección moral tiene su fórmula suprema en el amor a los demás, y el bien que deseamos a los demás es ansia de que no sufran, el que sufre con alegría está gestando el que no sufran los otros hombres. Es muy posible que en ese mundo... que queremos explicar por nuestros pobres sistemas filosóficos y cuyo sentido verdadero sólo conoce Dios, es posible que ocurran cosas tan extrañas como el que el hallazgo de una droga que suprime una jaqueca o la intuición de un acto quirúrgico que alivia un sufrimiento intolerable, no sea otra cosa que la lejana respuesta, plasmada ya en hechos tangibles en el gran alambique del tiempo, a unas horas de arrebato de un San Juan de la Cruz, cuando se complacía en sufrir, en apariencia, por la fruición de sufrir, pero, en realidad, para comprender mejor el dolor de los demás" [11].

Queda ahí, someramente bosquejado, el perfil humanista de Marañón. Más que humanista, me gustaría llamarle hombre, varón, a secas, al modo estoico. Al perderle, bajó nuestro nivel de vida, de vida espiritual. Cuando nos falta el agua, se empobrecen nuestros campos y, a veces, nos falta también la luz; con ello notamos un descenso en nuestra vida material. Cuando se nos muere un gran espíritu, también se nos ciega una fuente, un manantial de agua fecundante que es origen de luz, de conciencia del mundo en que vivimos. Intentemos recu-

---

10 "Elogio de la sabiduría", en *Raíz y decoro de España,* ed. cit. págs. 159-160.

11 "Divagación sobre la cirugía", en *Vocación y Ética, y otros ensayos,* ed. cit., páginas 132-133.

perar nuestro nivel de vida espiritual, no buscando afanosamente manantiales que, por su volumen y riqueza, sólo de tarde en tarde se alumbran, sino contribuyendo cada cual, en el trabajo de cada día, con su pequeño caudal, con su pequeña candela.

ALFONSO CANDAU.

LA EXPOSICION DE LA OBRA GRABADA DE PICASSO

La exposición de la obra grabada de Picasso en el Museo de Arte Contemporáneo de Madrid constituye uno de los acontecimientos más importantes de la temporada artística. La magnífica selección de 177 grabados al aguafuerte, a la punta seca, a la madera, al linóleum y las litografías, desde 1905 hasta 1959, que en ella figuran, son ya conocidos de gran parte del público español a través de reproducciones en libros y revistas, pero era necesario que éste viese reunidos los originales, muchos de ellos pruebas del artista y de excelente calidad, de una obra que tiene la máxima trascendencia en la evolución del arte contemporáneo.

Desde hace años se esperaba y deseaba el que se estableciese un contacto directo entre Picasso y sus compatriotas. La necesidad era doble. En primer lugar, el gran pintor español no podía estar alejado del público y la vida artística de nuestro país. Por otra parte, dada la categoría de su obra, no podía dejarse de realizar una exposición que, en vez de ser sólo de grabados, desearíamos fuese total con sus pinturas, esculturas y cerámicas.

La ignorancia en materia de arte actual de gran parte de nuestros medios cultos, cerrados desde hace años a toda innovación, clamaba al cielo. Aparte de la opinión de algunos críticos, intelectuales y pintores, que habían salido fuera de nuestras fronteras, el ambiente de las manifestaciones artísticas de los últimos años era pobre y provinciano. Hasta hace poco tiempo la arquitectura, la escultura, la pintura, las galerías de arte y las exposiciones eran lamentables. El estado de cosas, que se explica por razones históricas, felizmente ha mejorado. Sobre todo hay que señalar el carácter paradójico del fenómeno, puesto que son muchos los artistas españoles que han contribuído al desarrollo del arte moderno. Ni que decir tiene que sin Picasso no se puede comprender la historia de la pintura de nuestro siglo.

Era indispensable el enfrentar al público medio, por regla general formado en las ideas académicas totalmente pasadas de moda y superadas, con un mundo del que ignora su plena significación, al que juzga gratuitamente como una aberración o una extravagancia. Aunque

da pena decirlo, aparte de los ya convencidos, que no necesitan explicaciones, para muchos se trata de una exposición de vanguardia, que produce perplejidad o que debe condenarse. Pero para algunos las cosas cambian cuando se trata de una manifestación organizada por un museo y de un artista universalmente reconocido, cuyo nombre se lee impreso en letras de molde en los periódicos. La reprobación es entonces más difícil. Además comienza la duda y poco o poco los ojos se acostumbran a un arte diferente al que hasta ahora creían único y exclusivo. La iniciativa del señor Chueca Goitia, gracias a la cual se ha podido organizar esta exposición, es, pues, de agradecer. Esperemos que cunda su ejemplo y sirva para educar a muchos.

Si se recorren las salas en las que se han colgado los grabados de Picasso, se puede advertir en la primera ojeada de conjunto que, pese a ser selección muy cuidada y acertada, faltan obras fundamentales, quizá por omisión voluntaria. En especial señalemos la escasez de grabados del período 1904 a 1906 y la ausencia total de grabados cubistas, primordiales por ser, con los de Braque y los de Villon (los de este último con otros conceptos), las raras muestras del género en este estilo. También es de lamentar la falta de los llamados períodos "ingrista" y "antiguo", en los que las excelencias del dibujo, ya con contornos netamente perfilados por sombras o ya con líneas netas y escuetas que logran volúmenes plenos, hacen de ellos obras maestras, e insuperables. Podrían mencionarse muchas otras etapas y ejemplares que no figuran en esta muestra antológica. Además, hay que señalar que en la elección de grabados parece haber tenido en cuenta los de un tipo figurativo que resulta menos chocante para un público que, como el madrileño, tiene horror a la que para él no es de lectura fácil. Esta concesión no implica nada contra Picasso, pintor que, aunque no se preocupa del espectador, al fin de cuentas es siempre figurativo, lejos de toda abstracción intelectualista.

Pero si existen las omisiones mentadas, sin embargo no hay por ello que restar importancia a esta exposición que, como dijimos, desde un principio es admirable por la cantidad y calidad de los grabados que en ella figuran. Es una fiesta para los ojos pasar de las láminas de trazos escuetos a las de manchas con calidades de táctil materia, de las de blanco y negro a las de policromía realizada con tiza, lápices de colores o tintas planas, de las de formas aceradas y crueles a las que palpitan con ternura y delicadeza. En la Exposición se encuentran obras fundamentales como parte de la *Suite Vollard,* con las diferentes litografías del estudio del escultor, las dionisíacas del *Minotauro* y las llenas de un profundo sentido humano del *Minotauro ciego.* También pueden verse la espléndida serie de cabezas de mujer, ejecutadas de 1945 a 1946 en el taller de litografía de Mourlot, sus diferentes

Betsabé, uno de los retratos de Góngora, sus durmientes con mujer acurrucada, sus toros y sus corridas y tantas otras obras que habría que mencionar entre su numerosa producción de estos últimos años. Como punto final a esta incompleta enumeración destaquemos sus simbólicas palomas, de cálido y leve plumaje. Dentro del conjunto de su obra, que tantas veces ha sabido expresar la amenaza cruel y desgarrada de las fuerzas adversas y destructoras de nuestra época, son un mensaje de paz, como la esperanza que arde, al igual de una llama tenue y débil, pero sostenida con el aliento del anhelo, sin extinguirse, dentro del corazón de todos los hombres de buena voluntad.

El poder de fabulación e inventiva, de figuración y representación de lo real es extraordinario en Picasso, y una vez más el espectador queda anonadado y admirado ante su obra. En sus grabados, su libertad y su pujanza creadora no están constreñidas o contraídas por las técnicas, a las que somete y domina prodigiosamente, haciéndolas servir, según sus intenciones y descubrimientos, con una flexibilidad que no tiene igual en los demás artistas de nuestra época. Su obra, siempre en perpetua renovación, con su repertorio tan vasto, con su derroche orgiástico de calidades y novedades, es difícil de encajar en divisiones rígidas, en fórmulas y clasificaciones, que resultan estrechas. La diversidad de maneras y modos de tratar los temas, sus variaciones a lo largo de su carrera, hacen de ellos una constante metamorfosis con un fondo común, pero varia y proteica en sus apariencias. Quizá uno de los capítulos más difíciles de su obra es el de sus grabados. Picasso, que no ha dejado nunca de grabar, salvo en cortos períodos, no ha realizado sus grabados como si fuesen un sucedáneo de su pintura. En sí mismos constituyen un mundo aparte y distinto el de sus cuadros y son las muestras de actividades distintas dentro de su arte. Su orden, su ritmo, su organización, sus formas, muchas veces de un barroquismo que contrasta con otras de ático clasicismo, están concebidas y realizadas desde puntos de vista y concreciones que pueden ser coincidentes, opuestas o divergentes a las pinturas del mismo período. De ahí que sus calidades hagan que su categoría, además de independiente, por el dominio extraordinario del dibujo, sea igual e incluso a veces superior a la de su obra pictórica.

Picasso, como Rembrandt o como Goya, no es solamente genial por su pintura. Como grabador tiene derecho a ocupar un primer puesto, no sólo en el arte español, sino también en el de todos los tiempos.

ANTONIO BONET CORREA.

EL ESTUDIO GENERAL DE NAVARRA, UNIVERSIDAD DE LA IGLESIA

Con fecha 6 de agosto de 1960, la Santa Sede, mediante decreto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, ha erigido el Estudio General de Navarra como Universidad de la Iglesia. Esta noticia tiene una enorme trascendencia no sólo para el mencionado centro de estudios, sino también para todos los católicos, especialmente los españoles.

Mediante dicho decreto se otorga la máxima distinción y reconocimiento de la Iglesia a una institución que se venía desenvolviendo dentro del cuadro de la Ley civil, y se concede a España la máxima distinción que en lo cultural puede otorgar la Iglesia.

El Estudio General de Navarra se creó en el año 1952 como obra corporativa del Opus Dei, y se colocó bajo la tutela de la Diputación Foral de Navarra. Actualmente se compone de las Facultades siguientes: Derecho, Medicina, Filosofía y Letras, Escuela de Enfermeras, Instituto de Periodismo, Cursos Selectivos de Ciencias, Escuela de Estudios Superiores de la Empresa, que funciona en Barcelona, y el Instituto de Derecho Canónico, fundado también por Decreto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, y que hasta la creación canónica de la Universidad ha estado agregado a la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Como complemento de las actividades académicas del Estudio General están los cursos de verano, a los que acuden estudiantes de distintas nacionalidades.

Por medio de la labor docente de dicha institución, modelo en su género, Pamplona se ha convertido en una ciudad universitaria, ya que en las aulas del Estudio General se dan cita alumnos que proceden de catorce países de Europa, América y Asia. La labor educadora del Estudio General se orienta hacia la formación integral de sus alumnos, tanto en el aspecto técnico y científico como en el humano y espiritual. Hay que destacar también el alto valor formativo que tiene el hecho de que en las mismas aulas convivan ciudadanos clérigos y laicos, así como alumnos de ambos sexos; el sistema formativo del Estudio establece las relaciones entre profesores y alumnos como una convivencia docente y educativa al mismo tiempo, y a este propósito responde la institución de los preceptores, al modo de los "colleges" británicos, el cual tiene una triple misión: la de orientar al alum-

no en sus estudios universitarios, la de aconsejarle sobre su comportamiento en la comunidad académica y la de dirigirle en sus trabajos tanto de estudio como de investigación en algún campo concreto de particular interés. Mediante estos preceptores se mantiene también un contacto frecuente con las familias de los estudiantes, buscando una cooperación con los padres en la labor educativa de la Universidad.

Una nota característica del Estudio General de Navarra es lo moderno de sus métodos de trabajo; el personal docente del mismo se mantiene siempre al día en las más modernas técnicas de enseñanza y de investigación. Este personal docente está formado por catedráticos y doctores especializados, y son muy frecuentes los viajes del personal directivo al extranjero para un conocimiento mejor del funcionamiento de las más famosas Universidades de todo el mundo.

El Estudio General sigue puntualmente la Ley de Ordenación Universitaria, y todos aquellos de sus alumnos que no hayan obtenido plaza en las Residencias que tiene en funcionamiento actualmente —dos masculinas y una femenina—obtienen alojamiento en casas particulares, de absoluta confianza del Estudio y controladas por él. Dichos estudiantes están siempre adscritos a una de las Residencias del Estudio General.

Los terrenos necesarios para el futuro "Campus" universitario han sido cedidos por el Ayuntamiento de Pamplona, y se componen de 150.000 metros cuadrados de zona verde. El río Sadar atraviesa estos terrenos, que cuentan con un magnífico arbolado. Estos terrenos están próximos a la actual Facultad de Medicina del Estudio General. Se ha iniciado ya la construcción de la Escuela de Post-Graduados de la Facultad de Medicina. Esta primera fase de construcciones comprende además las Facultades de Derecho y de Derecho Canónico—en el cual se ha logrado el estudio conjunto de cánones y leyes, tan importante para la formación completa del jurista católico—, la Biblioteca de Humanidades, dos Colegios Mayores, uno masculino con capacidad para doscientos alumnos, y otro femenino, con capacidad para cien. Posteriormente en estos mismos terrenos se instalarán los restantes edificios universitarios: las sedes de las Facultades, Institutos y Escuelas, así como también los recintos deportivos y los Colegios Mayores. Los proyectos de estos nuevos edificios son obra de los arquitectos Araújo y Lahuerta; el edificio destinado a las Facultades de Derecho y la Biblioteca de Humanidades, están inspirados en la arquitectura navarra tradicional. La Biblioteca se ha calculado para dar cabida en ella a medio millón de volúmenes.

La revista "Ecclesia" ha publicado un interesante editorial sobre este importante centro docente, que dice lo siguiente: "No se deben pasar por alto las peculiaridades con que el nuevo conjunto docente

inicia su singladura. Está instalado en primer término en una región que por lo poblada, lo culta y lo distante de otros centros universitarios, encaja admirablemente esta fundación. A tono con la exigencia de los tiempos, quiere dársele a la Universidad de Navarra un carácter propiamente residencial, de suerte que el "alma mater" cubra con sus alas educadoras la vida íntegra del alumnado. Por estatuto fundacional ha de abrir con preferencia sus aulas y sus residencias a los jóvenes universitarios de habla española provenientes de las veinte repúblicas de ultramar; ha de prestar, además, singular atención a los estudiantes de los nuevos países afroasiáticos, que tienen sobre sus hombros el peso generacional del desarrollo cultural, económico, social y religioso de sus pueblos. Con ello, sobre responder a una exigencia primordial de nuestro tiempo, cumplirá a la vez un deseo apremiante de la Santa Sede a favor de los pueblos en desarrollo... Inicie en buena hora su camino esperanzado lo nueva Universidad de la Iglesia, por cuyos frutos culturales y apostólicos hacemos sinceros votos."

El resumen de las actividades culturales y científicas desarrolladas durante el último trimestre de 1960 nos muestra la labor intensísima del Estudio General. Así la Facultad de Medicina, en colaboración con la Jefatura Provincial de Sanidad y la Asociación Internacional de Hidatología, ha desarrollado un ciclo de conferencias sobre hidatidosis, a cargo de reputados especialistas españoles y extranjeros, entre ellos los doctores Guevara del Pozo, del Instituto de Parasitología del C. S. I. C.; Ortiz de Landázuri, Obrador Alcalde, González Castro, Calvo Melendro, Ipiens, Lozano, Sainz Moreno y Viñes, entre los españoles, y el doctor Velarde, de la Universidad de Montevideo; el profesor Bourgeon, de la Universidad de Argel; el profesor Ferro, de Argentina; el profesor Vogel, de Hamburgo; el profesor Suic, de Yugoslavia. También en dicha Facultad de Medicina se realizó un curso de Iniciación Psiquiátrica Pedagógica para personal auxiliar, especialmente en lo relacionado con la infancia y la adolescencia. Se estudiaron en este curso temas tan importantes como grupos minoritarios, delincuencia infantil, valores espirituales, enseñanza de la Salud Mental, selección vocacional, asistencia psiquiátrica, modernas orientaciones pedagógicas, etc., interviniendo en el mismo los doctores Soto, Soria, Tejeira, Gómez Caballero, López Ibor, Folch, Bosch Marín, García Hoz, etc. Por su parte, el Convictorio Sacerdotal del Estudio General ha organizado y organiza una serie de lecciones sobre: Dirección espiritual y educación religiosa de los niños, Arte religioso contemporáneo, La universidad española en el último siglo, La opinión pública y la prensa, Las relaciones internacionales de la Santa Sede y Fisonomía del hombre de hoy. También, y con motivo de

los actos conmemorativos del centenario de la muerte de Velázquez, el Estudio General ha organizado un ciclo en el que se estudian los más destacados aspectos de la personalidad y arte de dicho pintor.

Y como final de esta crónica sobre el Estudio General de Navarra, nada mejor que las acertadas palabras del Nuncio Apostólico en España, monseñor Antoniutti, pronunciadas con ocasión de la colocación de la primera piedra de la Ciudad Universitaria de Pamplona: "Aquí se educa en un clima de sana libertad; se desarrolla la enseñanza con un ritmo consolador de progreso, se aspira siempre a nuevos avances y seguras mejoras, con la constante preocupación de dedicarse a la calidad intrínseca y a la eficiencia de los métodos. Así el colegio, la escuela, el centro de estudios, están destinados a orientar a los espíritus jóvenes por el camino de la verdadera ciencia, en un clima de sana autonomía."

TEATRO EXTRANJERO EN LOS ESCENARIOS MADRILEÑOS: IBSEN, PIRANDELLO, IONESCO

La reiterada presencia en los escenarios españoles de obras de autores extranjeros suele ser objeto de censura, ya que—para algunos—ello perjudica la producción dramática nacional. La verdad es que esa presencia—que no necesita justificación en casos como los de Ibsen y Pirandello—nos parece, en general, interesante para el público español que, ciertamente, no suele estar muy al tanto del teatro de más allá de nuestras fronteras. Si nuestros autores tropiezan con dificultades para estrenar, las causas serán de otro tipo, pero —insistimos— no creemos que radiquen en la competencia ofrecida por el teatro extranjero. Dejamos aparte el caso de algunas comedias vertidas, esas sí, innecesariamente, a nuestra lengua. Fuera de estas consideraciones de carácter general, resulta evidente que la temporada actual está siendo particularmente afortunada con respecto al teatro extranjero llevado a nuestros escenarios. Dos nombres —Ibsen, Pirandello— que forman parte de la mejor historia de la literatura dramática, y otro —Ionesco— que despierta hoy un universal interés, se han asomado a las carteleras de los teatros madrileños. El hecho, nos parece, es de celebrar.

Casa de muñecas se estrenó, en el Teatro Real de Copenhague, el 21 de diciembre de 1879. El público español pudo presenciar por vez primera la obra—en su versión italiana—en 1899, representada por Teresina Mariani en la ciudad de Barcelona. Una versión ya a nuestro idioma tuvo como intérprete en el papel de Nora a Carmen Cobeña,

en 1907. Diez años más tarde, *Casa de muñecas* fue llevada, con Catalina Bárcena como protagonista, al escenario del teatro Eslava—en el que ahora ha sido nuevamente repuesta. (En general, para la penetración e influencia de Ibsen en la literatura española, véase el libro, tan interesante, de H. Gregersen, *Ibsen and Spain. A Study of comparative Drama.*)

El drama ibseniano causó sensación. El portazo de Nora al final de la obra—se ha dicho expresivamente—resonó con escándalo en toda Europa. Los pastores protestantes llegaron a tratar el tema desde el púlpito, mientras que, en cambio, las conversaciones particulares lo rehuían como algo abominable. La creación del autor escandinavo planteaba en su argumento—tan conocido—el problema de la emancipación de la mujer. Y Nora se convirtió en el símbolo representativo de todo un movimiento feminista. Algunas frases de Nora en la última escena dan el sentido de la obra. Nora abandona a su marido y a sus hijos para cumplir *sus deberes para consigo misma.* E inmediatamente afirma la igualdad de derechos de la mujer con respecto al hombre: "... Creo —dice a su marido antes de abandonarle— que ante todo soy un ser humano, igual que tú... o, al menos, debo intentar serlo. Sé que la mayoría de los hombres te darán la razón, y que algo así está escrito en los libros. Pero ahora no puedo conformarme con lo que dicen los hombres y con lo que está escrito en los libros. Tengo que pensar por mi cuenta en todo esto y tratar de comprenderlo." Y, poco más adelante, las palabras de la protagonista recogen el tema esencial en la creación dramática ibseniana: la afirmación del ser individual frente a la sociedad: ante una frase de Helmer, el marido —"Hablas como una niña. No comprendes nada de la sociedad en que vivimos"—, ella contestar: —"No, de fijo. Pero ahora quiero tratar de comprenderlo y averiguar a quién asiste la razón, *si a la sociedad o a mí.*" En definitiva, se trata de la mujer que quiere ser ella misma, no muñeca en casa de muñecas.

La verdad es que Ibsen pretendía alentar no tanto el sentimiento feminista—en particular—como el desarrollo de la personalidad—en general—. De ello dan fe unas declaraciones suyas, en 1898, ante una sociedad de mujeres: "Yo no pertenezco a vuestra sociedad feminista. Lo que he escrito respecto a la mujer lo he escrito sin designio tendencioso; fui más poeta y menos filósofo social de lo que se piensa. No por ello dejo de agradecer a ustedes, señoras, que hayan brindado a mi salud; pero no me reconozco el honor de haber hecho nada por la emancipación de la mujer. A decir verdad, ni siquiera comprendo muy bien lo que se entiende por eso. He batallado mucho en pro de la liberación de la Humanidad en general, y puede ser que a

su vez haya entrado en la misma la cuestión feminista; pero esta cuestión es secundaria."

Otras palabras del propio autor sobre su *Casa de muñecas* indican que "se trata de un drama familiar, en la línea de ideas modernas, tratando en particular del complicado problema del matrimonio". Pero, nótese bien, desde el momento de modernidad de esas ideas hasta nuestros días han transcurrido más de ochenta años. El envejecimiento, pues, del problema planteado en la obra es inevitable. Envejecimiento que se hace especialmente patente en el teatro social —circunscrito, como es lógico, a las circunstancias del tiempo en que nace—. Recuérdese a este propósito una comedia española en la que—con todas las enormes, explicables diferencias de época—se ataca la opresión de las mujeres y se defiende, consiguientemente, su libertad. Nos referimos a *El sí de las niñas*. Acaso parezca exagerado considerar a Leandro Fernández de Moratín como pre-ibseniano, pero ello, en un cierto sentido y con todas las distinciones propias del caso, nos parece indudable. Mas el título de esta comedia lo hemos traído aquí, también, además, como ejemplo del avejentamiento que, más pronto o más tarde, afecta a las producciones insertas en la línea de los problemas sociales. Sin embargo, esto no quiere decir que esas obras queden faltas ya de interés para los lectores o públicos futuros. Aparte de que un criterio histórico permitirá siempre la mejor comprensión y valoración de los motivos y aspectos enraizados en determinados ambientes sociales, quedarán vigentes sus valores teatrales —técnicos, de construcción— y humanos. Así en *Casa de muñecas*, en la que se nos muestra la verdad vital de hombres y mujeres que luchan, sufren y aman.

Obra, pues, la de Ibsen que permite—y exige—una cuidadosa puesta en escena y una acertada interpretación. No ha ocurrido así ahora en la nueva presencia de *Casa de muñecas* en el escenario del madrileño teatro Eslava. Los fallos han sido varios y graves. Empezando por el decorado, bonito y sugestivo si se quiere, pero inadecuado al carácter de la obra, y siguiendo por la interpretación, verdaderamente desdichada. En cuanto a la dirección, es evidente su equivocación en el planteamiento y visión totales de la obra y en el ritmo que la ha infundido.

Lástima que *Casa de muñecas*—que pertenece a la mejor historia universal del teatro—no haya alcanzado mejor fortuna en su actual reposición en el teatro Eslava.

El Grupo de Teatro Realista—cuyo sentido y propósitos ha expuesto claramente Alfonso Sastre en la revista *Primer Acto*—ha escogido, para la puesta en marcha de sus actividades, una caracterís-

tica comedia pirandelliana: *Vestir al desnudo*. La elección nos ha parecido un acierto porque la creación íntegra de Pirandello constituye un punto clave en la evolución del teatro contemporáneo. Se cumplen, además, ahora, los veinticinco años de la muerte del dramaturgo italiano, y la representación adquiere así, al calor del aniversario, un sentido de homenaje.

Pirandello, nacido en Agrigento en 1867, lleva a su máximo desarrollo el "grotesco" que había apuntado ya en Roberto Bracco y, sobre todo, en Luis Chiarelli (*La máscara y el rostro*). La significación de la obra pirandelliana vino a reconocerla la concesión a su autor, en 1934, del Premio Nobel.

El escritor italiano nos ha dejado textos definidores del sentido de su producción. Así, cuando afirma: "Mi teatro es serio. Quiere toda la participación de la entidad moral-hombre. No es, ciertamente, un teatro cómodo. Teatro difícil. Teatro peligroso. Nietzsche decía que los griegos levantaban blancas estatuas sobre el abismo para ocultarlo. Yo, en cambio, las derribo para revelarlo... Es la tragedia del alma moderna."

Resulta curiosa la insistente presencia en las creaciones pirandellianas de la palabra "desnudo", que no es sino otro dato más expresivo también de una ansiosa búsqueda de verdad. Así, por ejemplo, Pirandello titula *Máscaras desnudas* a sus comedias, y una de sus colecciones de cuentos recibe el título de *La vida desnuda*. Y cuando él pide, para la hora de su muerte, la máxima sencillez y el máximo silencio, ruega que le "envuelvan *desnudo* en una sábana". (Acuden aquí a nuestro pensamiento unos versos—inolvidables—de Antonio Machado: "Y cuando llegue el día del último viaje, / y esté al partir la nave que nunca ha de tornar, / me encontraréis a bordo ligero de equipaje, / casi desnudo, como los hijos de la mar".)

Y, acorde con este afán de verdad, los personajes que quieren vivir realmente, con independencia de su autor. Otro texto del mismo Pirandello es impresionante documento de esta "realidad" de los personajes. Escribe, en carta de fecha 23 de julio de 1917, dirigida a su hijo Stefano: "... Tengo ya la cabeza llena de cosas nuevas: ¡Tantos cuentos! Y una cosa extraña y tan triste, tan triste... *Seis personajes en busca de autor*: novela por hacer. Quizá tú lo entiendas. Seis personajes cogidos en un drama terrible, que andan detrás de mí, para que los meta en una novela. Una obsesión. Y no quiero saber nada, y les digo que es inútil, que me tiene sin cuidado de ellos, y que ya no me importa nada de nada, y ellos mostrándome todas sus llagas, y yo echándolos de aquí... Y así, al final de la novela, estará todo hecho".

No será inoportuno señalar que a la técnica pirandelliana en *Seis*

personajes se le han encontrado antecedentes literarios españoles: *Niebla, El Gran Teatro del Mundo, El Quijote.* Y recuérdense las palabras de nuestro don Miguel de Unamuno en *Tres novelas ejemplares y un prólogo:* "Y llamo ejemplares a estas novelas porque las doy como ejemplo —así, como suena—, ejemplo de vida y de realidad.

"¡De realidad! ¡De realidad, sí!

"Sus agonistas, es decir, luchadores—o si queréis los llamaremos personajes—, son reales, realísimos, y con la realidad más íntima, con la que se dan ellos mismos, en puro querer ser o en puro querer no ser, y no con la que le den los lectores."

La obra representada ahora en el teatro Recoletos, *Vestir al desnudo,* es típica de la manera pirandelliana. En ella encontramos una trama folletinesca—de página de sucesos—que sirve de cañamazo sobre el cual Pirandello construye la lucha de hombres y mujeres entre la mentira y la verdad, entre la realidad y la máscara. La protagonista, Ersilia Drei, es la mujer-víctima, sumisa siempre a las circunstancias, incapaz de sobreponerse a ellas y de construir *su* propia vida, de ser *ella misma.* En esta lucha, en este debatirse—angustioso—entre lo que Ersilia quisiera ser y lo que realmente le hacen ser, radica la trascendencia de la comedia: la vida soñada frente a la vida vivida. En su existencia, amarga, rota, Ersilia quiere construir—a la hora de la muerte—una última verdad ideal. Pero los acontecimientos—implacables—niegan también esta ilusión final. Ersilia ha de encaminarse—definitivamente ya—hacia la muerte en la más desnuda, desolada verdad, rasgada su máscara ideal.

Obra ésta—insistimos—característica y representativa del *hacer* pirandelliano: con su anécdota de raíces folletinescas y, al mismo tiempo, con la más intensa elucubración cerebral; amarga y descarnada en su argumento; admirable como construcción y técnica teatral. (¡Qué habilísima pericia la del dramaturgo para hacer ir llegando al espectador los hechos pasados!) Y con esa estremecedora habilidad para penetrar hasta las más recatadas cámaras del alma humana que justifica estas palabras de Ignatov en su *Historia del teatro europeo:* "Pirandello es el laboratorio en donde se desintegran las partículas del individuo y se sondean los abismos inescrutables."

En cuanto a los intérpretes, a nosotros nos gustó especialmente el arte interpretativo de Amparo Soler Leal—muy bella, justa de ademanes, sumisa o rebelde en su expresión, admirablemente identificada con el personaje—, y de Antonio Queipo, convincente y lleno de la más auténtica naturalidad escénica—no de esa tan frecuente ahora que consiste, por ejemplo, en estar siempre con las manos metidas en los bolsillos y dar grandes zancadas por el escenario; eficaces, en sus res-

pectivos papeles, Antonio Casas, Magda Roger, Agustín González y Julia María Butrón; en cambio, Vicente Ros, en el papel de Franco Láspiga, nos pareció lamentable: afectado, sin matices, sin infundir nunca verdad a su personaje.

José María de Quinto, director, ha sabido crear la atmósfera adecuada para la comedia. A ello contribuye eficazmente el decorado de José Jardiel.

Una última nota a la labor iniciada por el Grupo de Teatro Realista. Ha decidido éste celebrar, una vez a la semana, unas sesiones auténticamente populares—con notable rebaja del precio de las localidades—que pueden ser de la mayor eficacia para un más intenso acercamiento del público al teatro. Que esto lo haya llevado a cabo una empresa particular es algo que merece todo elogio, y que ojalá sirva de ejemplo a otros teatros.

La producción dramática de Ionesco despierta hoy universal, apasionada curiosidad. El escritor rumano, junto con Beckett, con Schehadé, con Adamov, representa las más sugestivas empresas del teatro contemporáneo.

Ionesco estrenó su primera obra teatral—*La cantatrice chauve*—en París, en 1950. Desde esa fecha hasta 1960—en que el público ha conocido *Le rhinocéros*—, las creaciones de este autor han suscitado las más diversas reacciones, desde la repulsa absoluta hasta la admiración más encendida. *Rinoceronte,* estrenada en la capital francesa por Jean Louis Barrault —director e intérprete—, ha logrado en seguida una difusión mundial: representada en Alemania, en Inglaterra, en Estados Unidos... Y, ahora, en España, en el escenario del María Guerrero, con decisión que merece incondicional aplauso. Porque la dirección de este teatro nacional, al traer *Rinoceronte* no ha servido sólo una curiosidad, un interés, sino, lo que es más importante, ha hecho llegar a nuestro público una admirable obra dramática contemporánea.

El escritor rumano ha explicado en más de una ocasión las características—en general—de su teatro. Con precisión y claridad. Así, ha escrito que su obra, "Considerada en su totalidad, es una imagen del universo interior proyectada sobre el escenario de las oposiciones y las réplicas de un mundo psíquico con los lineamientos de unas fuerzas abstractas, un dibujo pleno de interior dinámico. Pero este mundo individual lleva dentro de sí al universal. Cuando se logra liberar, desvelar este mundo interior, se forma según la imagen del universo exterior, del mismo modo que el microcosmos refleja el macrocosmos. Este teatro interior puede ser incluso más rico, más amplio, más real

y, en todo caso, más puro que el teatro épico, histórico, social o tendencioso que se encierra en su propio mensaje. El teatro de la realidad, esto es, de la realidad exterior, tan sólo expresa cosas externas; lo privado no conoce universalidad alguna. Después de un tiempo determinado, o bien en otro medio social distinto a aquel donde nació y para el que está destinado, no puede despertar interés alguno. Si yo me descubro a mí mismo, si me revelo a mí mismo, me pongo en camino de investigar el alma colectiva y puedo, además, lograr ser universal. Si no lo consigo, tengo al menos la oportunidad de ser menos privado y particular de lo que era. Los muros sociales nos separan: pero la soledad nos acerca los unos a los otros."

Defiende el valor de la sorpresa: "No quedando margen para la sorpresa no hay posibilidad de teatro. La obra viva es aquella que nos sorprende o nos despista con muy contradictorias sensaciones."

No cree en el teatro de tesis: "No me gusta el teatro de tesis. La imaginación reveladora, cargada de significación, queda limitada, impedida, sin poder brotar, por la ideología de ocasión". Y añade: "Un autor no *inventa*. La única verdad en la que puede hacer creer es en la de su propio universo, en las criaturas que de él surgieron y han de continuar viviendo independientemente de él". Esto no significa que el escritor desoiga la llamada de su tiempo: "Naturalmente, yo siento el reclamo de lo social, siento que el mundo, la sociedad, los hombres, están perdidos para sí mismos y que viven, en medio de convenciones, costumbres y fórmulas, una vida mecanizada que llevan en el embotamiento más total; esto es, ya no están en la vida."

Rinoceronte es obra clara, diríamos transparente, en su sentido. Se le han dado distintas interpretaciones concretas—antinazismo, defensa del individualismo cristiano contra el colectivismo asiático...—que, en realidad, no hacen falta y que restan a la obra su mejor trascendencia: mostrarnos al ser humano de hoy en su lucha angustiosa contra la masa, contra lo gregario. En cuanto a la conversión de los hombres en rinocerontes es procedimiento simbólico que Ionesco lleva a cabo con estupendo pulso teatral. Y que no tiene por qué sorprender. Novela tan conocida, por ejemplo, como *La metamorfosis*, de Kafka, presenta un caso semejante. (Aquí el hombre se transforma en araña.)

Rinoceronte, tal como ha sido representado ahora en el teatro María Guerrero, consta de dos partes, muy distintas en su clima y en su técnica. En la primera brota casi sin pausa un modernísimo humor (continuo jugar con las palabras y con los tópicos, malabarismos del ingenio, contraposición de frases y situaciones...) al que, delicadamente, hace contrapunto a veces una veta de humana y tierna poesía. En la segunda parte el cambio es radical. La atmósfera, progresiva-

mente, se hace angustiosa. El gregarismo alcanza su punto máximo, y el hombre —el único, el último hombre— queda aislado, acorralado. ¡Qué patética la soledad final del personaje, pero qué esperanzadoras también sus palabras, en las que nos dice su decisión de no capitular!

Ionesco no trata de enseñar—ya hemos visto cómo es enemigo del teatro de tesis—, lo que hace es mostrar una realidad muy frecuente en el mundo de hoy.

Y, para ello, el autor rumano ha construído su obra con auténtico y magnífico sentido teatral. Porque—queremos insistir en esto—*Rinoceronte* posee, con profusión, virtudes y valores legítimamente teatrales. (Que Ionesco utilice recursos inusitados o poco frecuentes, o que amplíe las posibilidades del género dramático no quiere decir, de ninguna manera, que sea anti-teatral.)

Sin embargo, esta obra ha sido calificada de "tomadura de pelo" y de "camelo" por algún crítico. Ello es lastimoso y nos hace recordar unas palabras de Unamuno: "La pereza mental, el no saber juzgar sino conforme a precedentes, es lo más propio de los que se consagran a críticos"; y otras de Benavente: "Todo lo que es de importancia para la buena comprensión de una obra debe repetirse al menos tres veces durante el curso de la acción. La primera vez lo entenderá la mitad del público; la segunda lo entenderá la otra mitad. Sólo a la tercera vez podemos estar seguros de que todo el mundo lo entiende, excepto, desde luego, los sordos y algunos críticos". Efectivamente, esto ha sido lo ocurrido ahora: que algunos no se han enterado todavía.

A la valía y a la intensa sugestión de *Rinoceronte* se han unido una dirección y una interpretación admirables. Pocas veces hemos visto trabajar a unos actores con tanto entusiasmo y eficacia, tan de veras entregados a sus cometidos. Por ello habría que recordar los nombres de todos ellos, desde el primer actos hasta los bomberos que aparecen en escena. Citemos aquí al menos los de José Bódalo, Antonio Ferrandis, María Dolores Pradera y José María Prada.

José Luis Alonso había reiterado ya en distintas ocasiones su finísima sensibilidad de director; mas, para nuestro gusto, su labor en *Rinoceronte* constituye el mejor acierto, hasta ahora, de su carrera.

Al terminar estas rápidas notas sobre tres obras tan distintas, como *Casa de muñecas, Vestir al desnudo* y *Rinoceronte,* observamos que hay en ellas—a pesar de las profundas diferencias que las separan—una bella línea común: la defensa, de alguna manera, de la individualidad del ser humano, de su derecho a ser él mismo y no los demás.

José Montero Padilla.

BIBLIOGRAFIA

CIENCIAS RELIGIOSAS

ELIADE, MIRCEA: *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation.* París, Gallimard, 1959; 275 páginas. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México, Fondo de Cultura Económica, 1960; 454 páginas.

El autor es ya conocido del lector de habla española por sus obras *El mito del eterno retorno,* Buenos Aires, Emece, 1952 (la que, en confesión del autor, condensa sus ideas predilectas); *Imágenes y Símbolos,* Madrid, Taurus, 1955; *Yoga, inmortalidad y libertad,* Buenos Aires, Leviatán, 1957; *Herreros y alquimistas,* Madrid, Taurus, 1959. Pero estos libros representan tan sólo una pequeña parte de su inmensa producción en rumano, alemán, francés e inglés.

Las características principales de su obra de conjunto nos parecen:

1.º Un espíritu profundamente cristiano—seguramente depurado por ese gran maestro que se llama dolor—: no aparece explícito sino en su librito *El mito del eterno retorno;* pero está implícito en todas sus obras, ya en cuanto jamás se halla nada que contraríe al cristianismo o se preste a interpretarlo naturalísticamente, ya en cuanto que toda su temática tiende a centrarse en la revelación primitiva, cuyos vestigios o ecos busca descubrir en todas las religiones. Esto hace que su obra pueda ponerse sin peligro en manos de todo católico culto, cosa nada frecuente cuando se trata de autores que escriben sobre historia de religiones.

2.º La universalidad del campo en que se mueve y de los temas que trata, siquiera sea de un modo incidental. Sus citas constituyen una bibliografía selecta y muy completa sobre casi todos los temas, y en ellas hallará el lector que a su vez quiera construir una verdadera cantera de datos. Estos son tan superabundantes, que muchas veces da la impresión de que el mismo autor se pierde entre ellos, como desorientado en una selva, sin llegar a conclusiones claras, que, no obstante, no parecía difícil deducir. Es así su

obra una verdadera mina para quien sepa aprovechar sus tesoros, y para todos, una fuente de erudición enorme.

Junto a estas dos cualidades, tan difíciles de encontrar hoy, señalaremos un defecto, que todo lector, aun el más culto, inmediatamente advierte: es la oscuridad. Con toda la veneración y cariño que nos merece el preclaro autor, en un afán constructivo para que mejore su obra, intentaremos señalar las posibles raíces de esa oscuridad, a fin de contribuir a ayudarle a remediarla, para bien y satisfacción de todos sus lectores:

a) El exceso de datos hace que fácilmente se pierda el lector al llegar al final, de modo que no sepa a qué conducen. Personalmente, es esa abundancia de datos una de las cosas que más agradecemos al autor. Pero creemos convendría dedicase siempre una parte más extensa a la síntesis final, de modo que apareciese claramente a qué se ordenan esos datos, y qué es lo que quieren probar, y hasta qué grado lo prueban. Al autor, que es un gran pensador, nada le costaría esto, y el lector se lo agradecería sobremanera.

b) Quizá esa falta de claridad en la síntesis final se deba en gran parte —al menos esa es nuestra impresión— a la excesiva prudencia del autor, que sólo veladamente quiere pronunciarse; pero esa prudencia se mantendría lo mismo precisando claramente las conclusiones, y matizando el grado de asentimiento que en ellas pone.

c) Creemos que también contribuye a esa oscuridad el excesivo apego al método fenomenológico. El prescindir de muchos prejuicios para estudiar un fenómeno o hecho dado es ciertamente necesario. Pero el prescindir de todo pre-juicio—en el buen sentido de la palabra, de juicio antecedente— necesariamente lleva al vacío y a la imposibililad de ordenar y catalogar el hecho dado, pues la catalogación y ordenación siempre ha de hacerse, en cierta medida al menos, en categorías antecedentes a su observación. Afortunadamente, el autor no sigue radicalmente el método, pero en lo que lo sigue creemos se encuentra una de las causas que engendra confusión, dando la impresión de desvaimiento.

d) Finalmente, no debe olvidarse que el autor suele escribir en lenguas que no son la suya materna, y así se sirve de correctores de estilo. Naturalmente, éstos, que ni son historiadores ni filósofos como él, se preocupan más de la gramática que del contenido, que quizá no siempre entiendan, y ésta es otra fuente de oscuridad.

Nosotros preferimos la claridad y limpidez del contenido a la pureza gramatical del estilo. Por lo mismo, rogaríamos al preclaro autor que, antes de dar sus obras a la imprenta, fuera él el último que revisara todo el manuscrito, rehaciendo todo punto que él mismo no entendiera fácilmente, sin preocuparse con exceso de si queda gramaticalmente bien redactado. Esto le llevaría muy poco tiempo, la obra ganaría en claridad, y lo lectores se lo agradecerían, ya que no es precisamente belleza literaria lo que en él irán a buscar. E igualmente le agradeceríamos que, al final de cada capítulo, o de cada cuestión, nos hiciera un breve resumen del contenido, de la marcha de la argumentación y de las conclusiones que de ella se deducen. Insis-

timos en esto, no con afán de crítica negativa de sus méritos, sino cabalmente por lo mucho que apreciamos sus obras—que juzgamos de las mejores que actualmente se producen—, que creemos ganarían todavía mucho más si acertara a evitar este pequeño defecto.

En el primero de los libros aquí consignados trata exprofeso el autor del tema de la iniciación. Decimos *ex professo,* porque en realidad este tema se halla presente en todas sus obras, dado que la idea rectora de toda su actividad científica nos parece ser la de mostrar el entronque de creencias y prácticas religiosas con las tradiciones de los orígenes, y éstas se transmiten principalmente mediante los ritos iniciáticos.

Toda iniciación entraña la idea de una vida de orden superior, suprasensible, espiritual, de la que el hombre primitivamente gozó, de la que decayó por el pecado, y a la que desea en algún modo retornar mediante la iniciación —véase su artículo *The Yearning for Paradise in Primitive Tradition,* en Daedalus, 88 (1959), págs. 225-267—. Para ello es menester que la iniciación constituya una especie de muerte a la vida natural—muerte mística, pero que muchas veces se acerca a la muerte natural, por los tormentos ascéticos que impone—, a fin de que de esa muerte salga una nueva creatura, tal cual salió inicialmente de las manos de Dios. Implica: una serie de ejercicios ascéticos varios—aislamiento, oscuridad, silencio, ayuno, vigilias— que capaciten al hombre para participar de esa vida superior; una instrucción acerca de lo que es, o mejor, de lo que originariamente fue esa vida, instrucción que se plasma en cuadros o representaciones escénicas, que dan origen a las leyendas sobre los orígenes: leyendas que inmediatamente responden a las escenificaciones, y sólo mediante éstas a las creencias reales acerca de los orígenes; y, finalmente, una reproducción o repetición, por parte del iniciando, de las gestas de sus antepasados míticos: repetición que parece tener un fin doble, a saber: el místico de incorporarse a ellos e identificarse con su vida, y otro más prosaico, a saber: el conservar la sabiduría y experiencia heredadas mediante esa repetición religiosa. De ese carácter de repetición, propio de la iniciación, trata en su obra *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición.* Así, el fin de la iniciación es el de sacralizar toda la vida del iniciando, y los tormentos que la acompañan, fuera del simbolismo místico de muerte-resurrección, buscan grabar indeleblemente las enseñanzas transmitidas. Por analogía con esa muerte mística iniciática, se concibe la muerte real, y se describe el estado de ultratumba a que aboca, en una nueva vida verdaderamente espiritual. Para lograr debidamente todos esos efectos, la iniciación se prolonga por un largo período, a veces por varios años, ya de modo continuo, ya con interrupciones que la gradúan.

Ocupa así la iniciación un puesto verdaderamente céntrico en la historia de las religiones, tanto para conservar la actitud religiosa y las tradiciones en individuos y pueblos, como para entender esa misma actitud y tradiciones rectamente, ya que sus creencias acerca de los orígenes, de la moral y de la vida de ultratumba sólo pueden debidamente entenderse atendiendo a los ritos iniciáticos, y procurando separar en ellos lo que es puramente

recurso escénico de lo que con esos recursos se intentaba representar como objetivo. Separación que creemos que está llamada a aclarar no poco la misma exégesis de los primeros capítulos del Génesis, que muestran la tradición hebreo-cristiana emergiendo de ritos iniciáticos arcaicos.

En el libro que comentamos trata el autor primeramente de las iniciaciones tribales a que se sometían los adolescentes en las religiones primitivas, señalando que, cuanto más arcaicas son éstas, más papel desempeña en la iniciación el Ser Supremo, como Creador y legislador moral, a la vez que son más benignos los tormentos que se imponen al iniciando, ya que el alto espíritu religioso tiene fuerza moral suficiente para hacer innecesarios los tormentos excesivos. Mas a medida que la sociedad se complica, se desvanece cada vez más el Ser Supremo, tras la pantalla de las instituciones humanas y los intereses materiales, siendo sustituído progresivamente por la reproducción de las hazañas de los antepasados míticos, y acrecentándose los tormentos infligidos, hasta llegar a veces a la muerte real, para suplir con ese aumento de dolor la falta de autoridad moral en una iniciación de la que el espíritu verdaderamente religioso está cada vez más ausente.

Esa iniciación tribal es para todos. Pero a medida que decae, se forman grupos o sociedades secretas que intentan llegar a un contacto con lo sobrenatural superior al del común de los hombres. Tras aducir numerosos ejemplos de esas iniciaciones en las sociedades secretas —que son las que mejor suelen conservar vestigios de las tradiciones arcaicas—, pasa a tratar, en el penúltimo capítulo, de las iniciaciones militares y chamánicas, capítulo que debe completarse con la lectura de su obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* traducida recientemente por Fondo de Cultura Económica.

Finalmente expone algunos vestigios iniciáticos que conservan las grandes religiones, incluso el cristianismo—los mismos ejercicios espirituales de San Ignacio, por su técnica, son una pálida imagen de las iniciaciones—, y muestra cómo la descristianización o laicización progresiva de nuestra sociedad occidental se debe al rechazo total por ella de todos los supuestos iniciáticos antiguos, para sustituirlos por una ciencia que sólo mira a la tierra, a lo temporal, haciendo una crítica de esta actitud muy semejante a la que hiciera del historicismo, comparándolo a la mente arcaica, en su obra *El mito del eterno retorno.*

La brevedad impuesta a una reseña nos impide entrar en más detalles que serían interesantes. Sólo expresaremos nuestro deseo de ver esta obra prontamente traducida, y recordaremos a los exégetas católicos que, si en lugar de limitar sus horizontes al Próximo Oriente para aclarar los primeros capítulos del Génesis, en un intento de interpretar una tradición que indudablemente es *anterior* a cuanto pueda reflejar el medio histórico del Próximo Oriente, ampliaran su campo de visión a los ritos iniciáticos de los demás pueblos, probablemente hallarían claves de interpretación mucho más satisfactorias que la de unos pretendidos géneros literarios, en los que indudablemente no fueron escritas esas tradiciones, por remontarse a una antigüedad a la que ningún género literario puede llegar. Esas claves no

las hallarán explícitas en M. Eliade, quien, sin duda por prudencia, se abstiene de formularlas o aplicarlas en un campo que no juzga de su propia competencia; pero hallarán en él materiales suficientes para extraerlas, y preciosa orientación para aplicarlas. Y no nos parece dudoso que la misma revolución que en la exégesis causó el descubrimiento del Próximo Oriente, y aún mayor, se repetirá si se le aplica el descubrimiento de las iniciaciones, sólo que con signo contrario, que hará mucho más visible el valor histórico de las primeras enseñanzas del Génesis, a la vez que facilitará la separación de la ganga puramente escénica con que esas enseñanzas se vestían en la iniciación.

Respecto a la segunda obra que comentamos, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* México, FCE, 1960, 454 págs., es muy anterior a la de *Naissances mystiques,* ya que el original francés, del que se traduce, fue publicado en 1951; pero el hecho de que el mismo autor haya revisado y puesto al día la traducción (pág. 18) hace que, hasta cierto punto, pueda considerarse como obra nueva. Y, en realidad, su puesto lógico sería la continuación de *Naissances mystiques,* pues constituye un como capítulo ampliado de esta obra, ya que trata principalmente de la iniciación especializada del cuerpo chamánico. La brevedad impuesta a una reseña nos impide entrar en detalles. Sólo diremos que aquí aparece, no menos que en los demás libros del autor, la creencia universal en una revelación y en un paraíso o estado de dicha primitiva, así como en la presencia y actuación de un mundo trascendente sobre nuestras realidades cotidianas: todo el objetivo del chamán, de cualquier país que sea, es establecer contacto con ese mundo trascendente, en el que domina el Ser Supremo, y reentrar, siquiera sea transitoriamente, en el dichoso estado de armonía primitiva que se perdió por el pecado. Todos los simbolismos que tan bien describe Eliade son mera expresión de esa ansia: el ansia de establecer contacto con el Cielo, de entrar en algún modo en el Paraíso de que antes gozó la Humanidad. La aportación de datos y de citas bibliográficas es verdaderamente abrumadora, y el espíritu religioso de la Humanidad de todos los países y de todos los tiempos, emerge claro, al menos en sus hombres más representativos, pese a las mil amalgamas de magia, hechicería y puerilidad con que frecuentemente se asocia ese sentimiento religioso, al sentirse impotente para alcanzar satisfactoriamente el fin a que tiende. Por eso su lectura será útil a todo lector verdaderamente culto y religioso.—*Antonio Pacios.*

POZO, CÁNDIDO, S. J.: *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca.* Bibliotheca Theologica Hispana. Serie 1.ª, tomo I. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. XV-269 páginas.

El problema del progreso dogmático ha producido abundante literatura entre los teólogos, sobre todo después de la explosión modernista de principios de siglo. Es, en parte, el problema de la evolución reflejado en el campo de la teología. ¿Es posible el progreso dogmático? ¿En qué límites? ¿Es posible por el camino de la conclusión teológica?

El interés por la cuestión va muy

unido al interés por la historia del problema. En teología, la historia del planteamiento de un problema puede significar una notable contribución a la solución buscada. Dos ilustres dominicos intentaron trazar la historia de este problema teológico: F. Marín Sola y R. M. Schultes. Sus conclusiones fueron desconcertantemente divergentes. Por eso era necesario someter a revisión el camino andado por ambos teólogos. El profesor A. Lang ha hecho esa revisión con un perfecto sentido histórico en Santo Tomás y en la baja escolástica, en varios artículos publicados en 1942, 1943, 1944 y 1953 en diversas revistas de Centro-Europa. Pozo realiza ese mismo trabajo en una parte de los teólogos españoles del siglo XVI, en la llamada escuela de teología de Salamanca, precisamente en la obra que presento al público. Escoge un momento determinado, lo delimita en extensión e intensidad y traza un estudio sereno, serio y exhaustivo en el problema del desarrollo dogmático desde Francisco de Vitoria, fundador de la escuela (1526), hasta Juan de Santo Tomás, muerto en 1644. Pozo entiende por escuela de Salamanca casi únicamente la escuela de los dominicos de San Esteban, sentido demasiado restringido desde el punto de vista histórico, pero claro en extremo para la realización de su trabajo. Su estudio abarca cuantos dominicos escribieron obras teológicas y tocaron el tema. Por otra parte, todo lo que se refiere a esta escuela desde el punto de vista teológico y antropológico tiene gran interés por haber planteado los problemas del hombre y de la sociedad desde dentro del individuo como hombre y como miembro de la sociedad civil y de la Iglesia.

La obra de Pozo se divide en 15 capítulos. En el primero recoge con precisión el legado que la escuela de Salamanca recibió de la teología precedente en el punto que él investiga. A continuación estudia el planteamiento y solución de este problema en Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Melchor Cano, Diego de Chaves, Ambrosio de Salazar, Juan de la Peña, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpore Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Navarrete, González de Albelda, Juan de Santo Tomás y otros teólogos de menor importancia. Ellos plantean reflejamente el problema del progreso dogmático y proponen las soluciones consideradas luego como clásicas. El autor no se contenta con investigar si en cada autor la conclusión teológica es objeto de fe en sí misma o puede llegar a serlo por la definición de la Iglesia, sino que estudia una serie de aspectos envolventes que iluminan el tema central: los límites de la infalibilidad pontificia, el valor del argumento patrístico, el sentido de las censuras que emplea la Iglesia en su magisterio, la relación entre Sagrada Escritura y Tradición y otros. De este modo el problema queda examinado en todos sus aspectos fundamentales.

Es de alabar la serenidad de juicio con que acierta a situarse por encima del sentido cerrado de escuela, y atribuir las ideas a los autores que por primera vez las expusieron. Monografías especializadas de este tipo mostrarán la rique-

za de la aportación de la escuela de Salamanca a la historia de la teología.

Este volumen inicia una colección llamada Bibliotheca Theologica Hispana. Abarcará dos series: estudios y textos. La primera intenta ofrecer monografías sobre la teología en España, sobre los teólogos y las instituciones teológicas. Pozo se presenta en esta obra como buen teólogo e historiador. Es un trabajo hecho a conciencia.—*Melquiades Andrés.*

DUNS ESCOTO, JUAN: *Obras del Doctor Sutil. Dios Uno y Trino.* Edición bilingüe. Versión de los padres O. F. M. : Bernardo Aperribay, Bernardo de Madariaga, Isidro de Guerra y Félix Alluntis. Introducción general del P. Miguel Oromí, O. F. M. Madrid, B. A. C., 1960; 132 + 713 págs.

Duns Escoto goza en estos últimos años, y muy especialmente en la década que acaba de finalizar, de una actualidad renovada. Cada vez recaba más para sí un atención que encuentra su recompensa en el hallazgo de los profundos e interesantes motivos de su pensamiento poderosamente original. La obra de Gilson (1952) ha contribuído mucho a esta renovación. También la bibliografía de Schaefer (1955) nos sorprendió mostrándonos la vastedad insospechada del movimiento escotista y el enorme eco de sus ideas. Pero el acontecimiento de verdadera trascendencia se produjo en 1950, cuando se inició la publicación de las obras completas del Doctor Sutil. Desde entonces, y bajo la dirección de de Karlo Balic, O. F. M., han aparecido cuatro volúmenes de esta edición crítica definitiva, que marcha forzosamente a ritmo lento.

La B. A. C. nos ofrece ahora el texto latino de los dos primeros volúmenes de la edición de Balic, sin el aparato crítico y con una traducción castellana. Es decir, el Prólogo del Comentario de Oxford (a las *Sentencias* de Pedro Lombardo) y las dos primeros distinciones del primer libro (objeto, esencia y sujeto de la fruición; de Dios y de las divinas personas). Se ha añadido a la presente edición el profundo *Tratado del Primer Principio.* No es preciso subrayar el acontecimiento que representa esta publicación, sobre todo si se continúa en sucesivos volúmenes, que incluso deben adelantarse, si es preciso, a la edición del texto crítico. Hay que reconocer que de la vasta obra escotista tenemos sólo una exigua muestra, aunque importante, en lo que nos ofrece la obra que ahora comentamos.

Del Prólogo de la Ordinatio destacamos las partes III y V, en las que el Doctor Sutil trata de la Teología como ciencia. De la Primera Distinción creemos que podemos subrayar, por su importancia, la parte II, que versa sobre la fruición en sí y su relación a la voluntad y al entendimiento. De la Segunda Distinción la parte I, que trata del ser divino y su existencia. Esta rápida selección de pasajes no supone que sean carentes de interés los no mencionados. Reconocemos que nos ha guiado en la selección, más que nada, la repercusión filosófica de los textos señalados. En cuanto al más difundido Tratado del Primer Principio, todo él está lleno de jugoso interés.

La edición comentada va precedida por una importantísima Introduc-

ción General, realizada con finura y profundidad por el P. Oromí, uno de los más notables pensadores españoles del momento presente. A lo largo de ella se ofrece vivaz la figura del Doctor Sutil. Comienza con unos prenotandos en que muestra su doble dimensión como teólogo y filósofo. Esto no es mera circunstancia en la obra de Escoto. Según el P. Oromí, la profundidad de su pensamiento ha sido lograda gracias a haber sabido aunar las dos fuentes del saber: "Si el Medioevo tiene algo de original en filosofía, es ciertamente la Metafísica de Escoto, aun suponiendo la esbozada originalidad de Avicena, ya que sólo Escoto consiguió unir desde dentro Filosofía y Teología" (pág. 19).

El delicado e interesantísimo análisis que el P. Oromí hace de la Filosofía de Duns Escoto tiende a destacar el puesto privilegiado que ofrece a la Metafísica, ya que la consideró trascendiendo incluso la Filosofía Primera de Aristóteles, mera coronación de la Física, para Escoto. Por el objeto abstracto y trascendental que le asigna y su cercanía a la Lógica (de la que se distingue, con todo), podría considerársele como un antecedente de la Metafísica idealista moderna, conclusión personal que extraemos, a pesar de que adivinamos que no sería suscrita por el autor de la Introducción.

Después de dedicar un espacio al estudio de la Ética, termina con una interesante tabla de las tesis más significativas de Escoto. Acompaña a la Introducción una bibliografía selecta y fundamental.

La Introducción del P. Oromí es, de suyo, un estudio original que avala al presente volumen. Lástima que no la haya completado con introducciones parciales a cada una de las partes del escrito de Escoto.

Hacemos votos porque se continúe la edición de la obra de Duns Escoto y se ponga al alcance del lector castellano un texto latino cuidado y una traducción fiel como la presente. Que esta empresa iniciada se convierta en sustanciosa realidad.—*Oswaldo Market.*

FILÓSOFOS GRIEGOS

PLATÓN: *El sofista.* Edición del texto, con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959. XXXV y 102 págs. dobles.

Con la aparición de esta edición y traducción del *Sofista,* por el profesor Tovar, da un nuevo paso adelante la gran edición de Platón publicada por el Instituto de Estudios Políticos. Aunque lentamente, esta empresa —que hubiera sido imposible hace sólo unos decenios— progresa con seguridad; actualmente hay en prensa otras tres obras de Platón, entre ellas las *Leyes.* El día en que quede completada, ello representará un paso de trascendencia en la cultura española.

La edición de Tovar del *Sofista,* obra especialmente difícil, está hecha con la mayor competencia y cuidado. Llamamos la atención en primer término sobre la amplia Introducción, muy al día, y en la que se destaca el

lugar del diálogo dentro de la obra platónica, como superación de la obra de Parménides y de la propia teoría platónica de las ideas tal cual se revela en diálogos anteriores, hasta llegar a la concepción del ser como abstracto y el descubrimiento mismo de la abstracción. En el *Sofista,* lo mismo que en el *Parménides,* Platón se presenta como problemática su propia doctrina primitiva y es plenamente consciente de que abre la vía a un mundo nuevo de pensamiento; así nos lo hace ver Tovar, frente a algunos otros intérpretes.

La traducción del diálogo está muy ajustada al texto y, al tiempo, en un castellano muy vivo y actual, que se pliega perfectamente al tono cambiante del diálogo, ya simple e irónico, ya seco y abstruso. Si a veces resulta difícil de seguir, ello depende de la dificultad del original, que Tovar procura aclarar constantemente, incluso con oportunas notas a pie de página. Alguna vez, sin embargo, nosotros evitaríamos la literalidad de Tovar para lograr una mayor claridad; por ejemplo, en 219 D lo que Tovar traduce "poniendo... como combate" podría redactarse "llamando... combate" (o "arte del combate"). En 220 A Platón usa las palabras que se traducen (y así lo hace Tovar) como "nadar" y "líquido"; pero como se refieren a las aves y peces a la vez (es decir, son también "volar" y "aire"), esto merecería una aclaración. En 241 A "cuando se encuentren (escrito "encuentre", por errata) reconocidas cosas increíbles" quedaría tal vez más claro diciendo "cuando previamente han sido reconocidas (o acordadas) cosas increíbles". En 241 D "mi padre Parménides" en boca del extranjero no es una traducción imposible —tampoco es imprescindible el "mi"—, pero convendría aclarar que está dicho en sentido figurado. Alguna pequeña cosa semejante podría añadirse. En 229 C hay un *lapsus* al traducir ἄγνοια por "conocimiento". En 252 B fin la traducción es excesivamente parafrasítica, lo que hace que se pierda la continuidad respecto a lo que sigue; yo diría: "aquellos que no permiten predicar nada de una cosa por la participación en otra que la afecte". En 255 A "esto de mismo y de otro" parece errata; se trata de "este *mismo* y *otro*" (ideas de identidad y alteridad). Como se ve, son pequeñísimos reparos que hacemos con vistas a una posible reedición. Lo que cuenta es el esfuerzo ingente, coronado por el éxito, para verter tantos pasajes dificilísimos a un castellano inteligible y, al tiempo, no lejano de los giros del original.

El texto griego, basado sobre todo en Burnet y Diès, está fijado con muy buen criterio; se nota un estudio detenido y no una recensión de trámite. No hay prácticamente erratas: sólo hemos encontrado cuatro, que recogemos con la intención ya indicada: 229 C 5 léase οὗ 247 B 3, ᾗ 247 E 3, ὅρον 249 C 4, ὁποσοῦν.

Tenemos, para terminar, que dar las gracias a Tovar por haber hecho posible, con esta magnífica edición y traducción, el mejor conocimiento entre nosotros de este diálogo, uno de los más interesantes y sugestivos, si bien también de los más difíciles de Platón, cuya lectura es verdadero placer.—*Francisco R. Adrados.*

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco.* Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid, "Clásicos Políticos". Instituto de Estudios Políticos, 1959; XXIII-174 páginas dobles.

He aquí un nuevo volumen de "Clásicos Políticos", que aparece oportunamente; los estudios sobre ética, tan actuales, se enriquecen con esta *Ética a Nicómaco*, a la vez que se presenta al lector otra obra muy interesante desde el punto de vista de la política, aunque su título no se refiera directamente a este quehacer humano.

Julián Marías, en una sugestiva introducción sobre Aristóteles y el mundo helenístico, nos previene de las dificultades que entraña la figura de Aristóteles como pensador. Alude al enorme esfuerzo que desde la antigüedad viene realizándose para explicarlo, y a los resultados últimamente insatisfactorios. "Habría que intentar devolver a este coloso a su realidad histórica, como Aladino hizo volver al genio a su botella." Y si hemos de lograr esto, no deben faltarnos los estudios de Julián Marías, en particular su Introducción a la *Política* (de esta misma colección), así como las páginas que reseñamos.

Bien apunta el autor el fenómeno histórico que supuso la suplantación de la filosofía platónico-aristotélica por el estoicismo. La historia del helenismo no se comprendería sin esta rápida evolución que, ya casi vinculada a la ruina del paganismo, adquiere, sin duda, caracteres verdaderamente trágicos.

Se aclaran luego conceptos básicos (así, *pólis, éthne,* etc.), imprescindibles en un escritor como Aristóteles. Sobre el *télos,* o fin a que está destinado el hombre como animal social, podrían añadirse acepciones no menos interesantes, empleadas no ya por filósofos, sino incluso por historiadores y poetas.

Después de unas consideraciones sobre la *ousía* o "hacienda" y acerca de la crisis interna de la idea de "sustancia", se destaca el hecho de que las filosofías "segundas" suplantan a la "primera", así como las oposiciones manifiestas entre el pensar platónico y la doctrina de Aristóteles.

Por último, subrayamos un párrafo, a nuestro juicio, fundamental: "La sociedad es siempre lo decisivo, no la política ni el Estado...", etc.

Verdaderamente, no cabe mejor justificación de una *Ética a Nicómaco* dentro de esta colección de "Clásicos Políticos". Porque como el lector podrá comprobar, la sociología aristotélica servirá de magnífico trampolín para lanzarse, quiérase o no, a las tantas veces turbias aguas de la política. El propio Aristóteles nos lo dice: la ética es una cierta disciplina política (1.094 b).

Siguen, en la página XVII de esta introducción, unas consideraciones sobre la ética aristotélica, insistiéndose en sus relaciones con la política. Además, cuestiones cronológicas, sobre el título de la obra, etc.

Conforme a la norma, ya tradicional en la colección de "Clásicos Políticos", se nos dan unas indicaciones bibliográficas de ediciones, comentarios, traducciones y estudios, en particular de lo publicado sobre la *Ética a Nicómaco.*

Al final de su introducción, el autor recuerda que no puede abordar aquí un estudio profundo de la *Ética* de Aristóteles, por exceder del marco impuesto a la presente edición. No obstante, habríamos agradecido un análisis sucinto de las diversas partes de esta obra, aunque sólo fuera con un carácter meramente orientador.

El texto que se nos ofrece en la edición que comentamos, fiel a las normas de este tipo de publicaciones, nos parece eminentemente conservador y práctico, en cuanto sólo se incluyen variantes que pudieran afectar al sentido. Ya lo hacen notar así los editores. A nosotros nos hubiera gustado ver siempre las notas del aparato crítico en la misma página del texto a que se refieren. Así, en la página 172: 1.180 a 30. La referencia crítica a este pasaje aparece en la página anterior (171). Algunas omisiones, fáciles de subsanar. Ejemplos: página 104, donde no recoge el aparato crítico la transposición de un término discutible (exactamente, en 1.146 b, 1-2). En la página 129 quizá convendría insistir por medio del aparato crítico acerca de dos interpolaciones, por cierto que con una de ellas no estamos de acuerdo.

Las divisiones del texto (capítulos, etc.) están indicadas con detalle, de modo que la consulta resulta muy cómoda.

La traducción que se nos brinda de esta *Ética a Nicómaco* merece todos los plácemes. Creemos que el esfuerzo de sus autores se ha visto coronado con el éxito. Y ello, a pesar de que Aristóteles presenta una serie de dificultades bien conocidas. Incluso diríamos que Aristóteles ha ganado con la traducción. Sus valores literarios no están, como se sabe, a la altura de su pensamiento. Notamos vacilaciones y descuidos que denuncian una inteligencia ansiosa de abarcar todos los horizontes. Los traductores han logrado reflejar mil matices interesantes. Quizá habría que replantear a Aristóteles desde el punto de vista literario, al menos en parte.

Traducción elegante y fiel, sin duda prestará valiosa ayuda a los estudiosos de Aristóteles. Claro que hay puntos discutibles. Ejemplos: en la página 40 (1114 a y siguientes) dice "al que es"; quizá reflejara mejor el carácter hipotético del argumento una variante: "al que fuera". En la página 46 (comienzo del capítulo 9 del libro III) se podría matizar, insistiendo en ciertos valores del participio, recogiendo en la traducción alguna que otra partícula. En la página 149 (1168 b), a propósito de una cita de Teócrito, se da una versión que no corresponde al texto original, aparte de que sería necesario aclarar cuestiones textuales sobre el genuino Teócrito de ese pasaje y el que aparece en Aristóteles.

Las notas aclaratorias, siempre oportunas, son, sin embargo, escasas. La que acompaña a la palabra *eudaimonía* (pág. 3) es un buen ejemplo que nos sugiere la conveniencia de añadir otras en diversos pasajes. No nos gusta la nota 6 de la página 31, por darse en ella unos versos de la *Ilíada*

traducidos por Hermosilla; aparte de que la versión es muy anticuada (sin que le neguemos sus méritos), hubiese sido más conforme al tono de esta traducción una interpretación (en prosa o en verso) propia de nuestros autores, como ocurre en otras citas de Homero o de otros poetas.

Echamos de menos un índice de términos filosóficos. Sería útil, en nuestra opinión.

Felicitamos a María Araujo y a Julián Marías por esta edición de la *Ética a Nicómaco:* no sólo en atención a sus muchos e innegables aciertos, sino porque a través de sus páginas logran aficionarnos aún más, si cabe, a aquel infinito mar que se llamó Aristóteles.—*Antonio González Laso.*

MONTERO MOLINER, FERNANDO: *Parménides.* Madrid, Gredos, 1960, 227 páginas.

Montero Moliner presenta en la obra que pasamos a comentar un interesante y documentado estudio sobre un tema muy controvertido: el del posible sentido que haya que conceder a la doctrina de la opinión que Parménides exhibe en la última parte de su Poema. Esto le lleva a hacer un estudio *in extenso* de las principales facetas del pensamiento parmenídico.

La obra se inicia con la traducción del difícil Poema. Ha guardado la ordenación por versos, y en general vierte muy literalmente (casi en exceso) el texto griego. Como luego se manifiesta en el libro, la traducción de cada frase ha sido objeto de una delicada deliberación, en la que se han tenido en cuenta otras versiones y sobre todo la discusión e interpretaciones que sobre cada personaje conserva la bibliografía filosófica.

Desde la Introducción se insinúa el problema central que va a ocupar a Montero Moliner a lo largo de su investigación sobre todo el Poema: ¿Qué grado de realidad tuvo para Parménides lo que se puede llamar el mundo empírico integrado por cosas diversas y cambiantes, es decir, el Cosmos objeto de las opiniones de los mortales? (pág. 14).

Pasa revista a cuatro posturas ante el problema: En primer lugar, la de los que creen que en la última parte del Poema se mencionan doctrinas de otros (Burnet, Arnim, Diels, Bowra, etc.). El segundo grupo lo forman los que aseguran que la vía de la opinión es una doctrina personal de Parménides, pero meramente hipotética (Zeller, Windelband, Praechter, Cornford, Gomperz, etc.). El tercer puesto lo ocupa la interpretación de Reinhardt. Según ella, la doctrina de la opinión es encajable en la del ser, y ha debido surgir por el impulso que le arrastró a olvidar la consecuencia palmaria de la vía de la Verdad. La cuarta versión es la de Heidegger, Beaufret, Zfiropulo, Stenzel, Gigon, etc.: supone que el mundo de la opinión es real para Parménides, tiene una forma de realidad, al menos, junto al del Ser.

A continuación, Montero Moliner analiza el Proemio. Se destaca el carácter religioso que comporta junto con su valor simbólico y místico.

El siguiente capítulo facilita las bases para la interpretación personal de Montero Moliner. Este viene a decirnos: la identificación de la vía de la opinión con la de las gentes sin juicio es inadecuada; en el Poema se hace

distinción entre ellas. De este modo resultan tres vías: la de la verdad, la de la opinión y la que podríamos llamar de la contradicción ("gentes sin juicio"). Incluso cree que entre estas dos últimas hay profunda incompatibilidad (págs. 84 y sig.). La que Parménides habría atacado sería la tercera.

El estudio que se nos ofrece a continuación, "La verdad del Ser", contiene muchos atisbos profundos e interesantes. Se considera la férrea lógica parmenídica, las propiedades del ente, diversas cuestiones de ordenación de los versos, etc. Con todo, a lo largo de él va sembrando Montero observaciones que servirán de apoyo a su tesis. En líneas generales concluye (página 151) que "las propiedades del Ser que Parménides despliega no excluyen en modo alguno los cambios y la diversidad *de las cosas*". Ya había dicho antes (pág. 150): "La mutabilidad y multiplicidad de las cosas queda fuera del ámbito de la Vía de la Verdad, porque no pueden ser dilucidadas mediante el concepto de Ser".

La compatibilidad que ya se va estableciendo entre la primera y la segunda vía se acentúa en el capítulo siguiente, "Las opiniones de los mortales". Muestra cómo también en esta vía tiene su parte el "nous", y cómo con la teoría de las dos formas (Luz y Noche) se había mantenido el principio de que nada nace ni perece, pues todo estaría formado por mezcla de elementos indestructibles (esas dos antedichas formas).

No extrañará ya al lector la conclusión del último estudio, "Lo Ente y las "formas" de la vía de la opinión". El mundo de la opinión es real. En él descubre Montero Moliner una serie de correspondencias con el del Ser. Lo que ocurre es que el camino seguido en esta vía de la opinión no puede concluir en el del Ser. Entre ambas partes del Poema habrá la relación que pueda establecerse entre la concepción científica y la vulgar. ¿Va a afirmar, por eso, que esta última sea falsa?

La obra de Montero Moliner, dotada de valores indiscutibles, nos resulta a veces excesivamente prolija (y confiada) en el análisis material del arcaico texto. Este llega a convertirse en el principal método empleado. Quizá por ello nos ha ocurrido con frecuencia sospechar que se hilaba demasiado delgado, ya que una hermenéutica de ese tipo no es susceptible de llegar a pormenores tan finos como los que aparecen en el libro comentado. Con todo, y a pesar de que opongamos esos reparos al camino seguido para demostrarla, la conclusión del libro nos parece en sí misma convincente y de gran interés el que sea tenida en cuenta. Es la aportación que Montero Moliner pretende ofrecer, y que consideramos muy valiosa.—*Oswaldo Market.*

DERECHO Y POLÍTICA

GALBRAITH, JOHN KENNETH: *La sociedad opulenta.* Ediciones Ariel. Barcelona, 1960; 346 páginas.

La supervivencia pacífica es el objetivo más importante de la sociedad. ¿Será capaz de conseguirlo la sociedad opulenta? Hasta hoy se ha creído que la principal fuente de energía que está sacudiendo a las naciones atrasadas residía en el deseo de ponerse a la altura de las naciones adelantadas. El profesor J. Kenneth Galbraith, que vive en el seno de la comunidad más adelantada de la tierra en orden a bienes materiales, pone de manifiesto en esta obra que la dirección tomada por las naciones atrasadas puede ser equivocada y que los objetivos pueden ser erróneos a la larga.

Y éste es uno de los méritos extraordinarios de esta obra maestra. Destaca la inexactitud de las premisas sobre las cuales se apoya la economía de opulencia. El mito o la ilusión en la producción máxima, en la superioridad de los bienes de producción privada, en la relación entre esfuerzo y capacidad productiva y defensa nacional están ocultando la realidad de las cosas. Existe una contradicción patente entre los fundamentos de la política económica y la realidad. Son sus criterios los que fallan.

Su crítica a la política económica, principalmente norteamericana, es muy importante. No deja de ser audaz y valiente ante el examen de situaciones concretas denunciadas a veces con un realismo descarnado. Se comprende la dura polémica que ha suscitado. Su tesis ha hecho impacto en la "sabiduría convencional", que es el principal obstáculo para reflexionar sobre las nuevas circunstancias. Su pensamiento innovador ha sido recibido como un verdadero desafío a las concepciones cristalizadas y petrificadas del mundo académico y de la acción política en la administración de la opulencia. Seguida con entusiasmo o atacada con pertinacia, la tesis de Galbraith puede señalar el comienzo de una nueva era económica. Insinúa soluciones y señala directrices para el futuro. Es la parte más interesante de su mensaje.

La clave del exito social no está en la abundancia de bienes materiales, sino en el empleo estudiado y racional. Quiere decir que la riqueza de las sociedades—y por tanto su bienestar social—no puede medirse exclusivamente por el número de automóviles, televisores o aparatos de alta fidelidad. La inversión que se haga para adecentar la vida de la comunidad, para eliminar la ignorancia, para alargar la vida y hacerla más llevadera, son inversiones de orden preferente. La causa principal del malestar social radica en ese contraste sorprendente entre las zonas de riqueza y las zonas de miseria, entre la opulencia de los bienes producidos privadamente y la pobreza de los servicios públicos. Distribuir más racionalmente los recursos disponibles será la primera premisa económica del equilibrio social.

Para el autor el primer paso de la solución consiste en un sistema tributario que ponga a disposición de las autoridades públicas una parte de la

renta creciente, para así atender a los servicios públicos. Encontrar un medio que permita alcanzar y luego mantener un equilibrio dentro de la gran corriente de bienes y servicios, constituye la próxima tarea de la política económica. Con un equilibrio social mejor la inversión en recursos humanos podrá mantenerse casi al mismo ritmo de la que se efectúe en el capital material. Esta es, según cree, la piedra fundamental del progreso económico. El capítulo dedicado al restablecimiento del equilibrio es, si no el más importante, al menos el más sugestivo, y sus argumentos hacen prever que serían de gran trascendencia y eficacia social.

Incita a levantar un último puente entre el mundo de la escasez y el de la opulencia; y da a su tesis una proyección internacional. La abundancia ciertamente es un instrumento valioso para reducir las tensiones que provienen de la miseria y para organizar un orden internacional. Pero reconoce el mal empleo de nuestra abundancia en un mundo profundamente perturbado. La esperanza más sólida para eliminar la pobreza es procurar que no se perpetúe a sí misma. Para hacer desaparecer eficazmente la pobreza será necesario invertir de un modo más proporcional en los hijos de la comunidad pobre. La educación, y por consiguiente esta inversión en capital humano, en cuanto distinto del capital material, constituye hoy el medio más eficaz para alcanzar el progreso. La inversión en educación, evaluada tanto en términos cuantitativos como cualitativos, viene a ser casi el índice básico del progreso social.

Y aquí está la conclusión final de su tesis decisiva. Nuestra esperanza de alcanzar la supervivencia, la seguridad y la resolución de nuestros problemas exige encaminar nuestros recursos hacia fines más justos. Ha sido muy preciso en señalar estos objetivos, tanto en el orden nacional como en el orden internacional. Y esta amplitud y proyección constituye el mérito extraordinario de esta obra maestra de Galbraith.—*Luciano Pereña.*

BARTON, PAUL: *El obrero en la U. R. S. S.* Convenciones colectivas y realidades obreras en Europa del Este. Ediciones "Dinor". San Sebastián, 1960, 301 páginas.

Comenta y estudia ampliamente el autor las convenciones colectivas de la empresa Stalin de fabricación de automóviles, de la empresa Kaganovitch de rodamientos de bolas y de la fábrica de confituras Micoïan, de Leningrado, que son las tres fábricas modelo de primera línea, la primera de las cuales emplea cincuenta mil obreros. Por primera vez se ha podido analizar objetivamente las relaciones laborales a través de documentos que desbordan ya la comentarios y descripciones reglamentarias oficialmente formuladas en la U. R. S. S. ¿Cuáles son las relaciones entre los trabajadores y los dirigentes de las empresas, las condiciones de trabajo y el régimen de salarios?

Señala primero que todas las condiciones fundamentales de las negociaciones colectivas están ausentes totalmente en el mundo soviético. Después de un largo análisis se llega a la conclusión de que esta institución difiere esencialmente de lo que se entiende en todas

partes por este término o bien que representa una pura ficción sin ninguna relación con la realidad de las relaciones industriales. Pone de manifiesto su evolución histórica.

De instrumentos de autodefensa obrera que habían sido en su origen, las convenciones colectivas pasaron a ser un medio de obligar a la mano de obra a cumplir las tareas que le impone el estado-patrono. Durante el largo período 1933-1937, una propaganda hábil y tenaz consiguió disimular la inexistencia de convenciones colectivas a los ojos de los extranjeros. Estudia a continuación las particularidades de las convenciones colectivas después de su reintroducción: los elementos esenciales de la convención son fijados por los superiores jerárquicos; los obreros están prácticamente excluídos de toda participación en las decisiones; los órganos sindicales no desempeñan en el procedimiento más que un papel difuso. Las convenciones colectivas dejan al estado-patrono entera libertad para establecer las condiciones en las que se ha de utilizar la fuerza del trabajo del obrero. En cambio, obligan al trabajador a realizar el trabajo que el estado-patrono le ha asignado.

Después de estudiar detenidamente las peculiaridades, el contenido y los efectos jurídicos, determina la función de las convenciones colectivas en la órbita soviética. En lugar de precaver al asalariado contra las presiones patronales que pesan sobre el debate del contrato de trabajo, le desarman ante estas presiones y hasta le despojan de las insuficientes garantías que el contrato individual le ofrece. Plantea, por tanto, la cuestión de saber si las cláusulas de la convención colectiva, en cuanto prevén medidas favorables a la mano de obra, no están sobre todo destinadas a fines de propaganda.

Cree el autor que el gobierno de la U. R. S. S. se ha propuesto efectivamente restablecer las convenciones colectivas, afianzar la responsabildad de los órganos económicos y sindicales para mejorar las condiciones de la vida material y cultural de los trabajadores. Para probarlo examina la política social soviética. Una cosa es cierta, y a esta conclusión lleva lógicamente el análisis de las tres convenciones colectivas estudiadas en este ensayo. Existen dos corrientes en el interior de la U. R. S. S. que luchan entre sí, la una democrática, la otra estatista: el monopolio del estado por una parte y la pretensión de los asalariados de ejercer el control de la producción.

Así es como este libro refleja la vida del obrero ruso y su lucha por mejorar y elevar su situación a través de tres convenciones hasta ahora muy poco eficaces, pero que pudieran señalar una nueva orientación de la política social rusa. Estos tres documentos clave son recogidos a manera de anexos.—*Luciano Pereña.*

Doctrina Pontificia, vol. V: *Documentos jurídicos*. Edición preparada por José Luis Gutiérrez García. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1960; 301 páginas.

Este volumen de documentos jurídicos cierra la serie de Doctrina

Pontificia que ha publicado en cinco tomos la Biblioteca de Autores Cristianos. El segundo volumen está dedicado a los documentos políticos y el tercero a los documentos sociales. Sigue un orden cronológico y abarca los Papas contemporáneos, desde León XIII a Juan XXIII, aunque la mayor parte del volumen lo ocupa Pío XII. No se reduce a los documentos básicos (encíclicas y decretos). Comprende además discursos, cartas y alocuciones que hacen referencia a cuestiones concretas de las distintas disciplinas jurídicas. Nos encontramos así con una colección completa sobre el magisterio jurídico de la Iglesia.

Cada documento va precedido de una breve introducción, valorativa e histórica, y de un corto sumario del contenido del texto. Los documentos han sido traducidos al castellano, reproduciendo también el original cuando está en lengua latina. Por razones editoriales se ha prescindido del aparato de notas, que pudiera parecer necesario para hacer referencia a otros textos paralelos.

Los Papas abordan los temas más varios de la filosofía jurídica. Desde el concepto de derecho y sus relaciones con la moral, hasta el concepto de Estado y sus relaciones con el poder público de la Iglesia; tocan los aspectos principales del derecho público, como derecho canónico, internacional, administrativo, fiscal, laboral, penal y procesal. En el campo del derecho privado se refieren a la unificación del derecho privado, al individuo, a la familia y al matrimonio. Junto a estos problemas fundamentales se incluyen también los documentos que hacen referencia a las responsabilidades de las minorías dirigentes, a la misión de los intelectuales católicos, a la moral de situación, a la misión de la mujer en la vida social y política, a la moral médica, a la responsabilidad del cristiano ante la evolución del mundo y a la escuela católica.

Era muy difícil establecer un criterio diferenciador entre lo político, lo social y lo jurídico en los documentos pontificios. Parecía imposible prescindir de ellos en cada uno de los tomos. Si algunos se repiten, otros se suplen con referencias al tomo anterior. Lo que quiere decir que forman unidad estos tres volúmenes dedicados a la problemática de la vida pública. Entre lo moral y lo jurídico en los documentos pontificios, la diferenciación es casi imposible. Lo que ha hecho que se incluyan aquí no pocos documentos más morales que jurídicos y que no fue posible integrar en tomos anteriores. ¿Quiere decir que los documentos pontificios no se prestan a esa sistematización formalista?

Los índices, cuidadosamente elaborados, facilitan extraordinariamente el manejo de una colección de textos que necesariamente tiene que dar desorganizadas las materias. Habría sido de desear otro índice cronológico de documentos con fechas y referencias. Una buena obra que prestará un gran servicio a los católicos y juristas que quieran tener a mano los documentos hoy imprescindibles del magisterio pontificio.—*Luciano Pereña.*

LITERATURA Y ARTE

GUILLÉN, JORGE: *Historia natural.* Ediciones de los Papeles de Son Armadans. Colección "Juan Ruiz". Madrid-Palma de Mallorca, 1960.

En la colección "Juan Ruiz", que dirige Camilo José Cela, aparece esta breve antología guilleniana, con versos inéditos. Sesenta poemas integran el libro: treinta perteneceientes a *Cántico* en su edición de Buenos Aires de 1950; los treinta restantes corresponden a las tres partes de *Clamor* y a *Homenaje,* ambos en preparación. *Cántico, Clamor* y *Homenaje* constituirán la obra poética de Guillén, translúcida, transparente, en puros cueros de poesía. Lo mismo que de *Cántico* a *Clamor* hay un lento proceso de rehumanización poética, en los poemas de *Historia natural* se puede seguir la misma aventura, con Juan Ramón Jiménez al fondo y a la zaga Vicente Aleixandre.

La luz blanca, muy filtrada por cristales purísimos, de los que se procuraba limpiar cualquier contagio humano, se ha teñido con el tiempo de dolorida sangre. Siempre ha sido Guillén un poeta de la realidad, pero de un realismo en el que la peripecia humana contaba menos que la bella nominación o el amor a las formas y a los colores, expresivos de una transrealidad. Lo que ocurre en la poesía de Guillén le acontecía a un hombre, si bien en sus zonas altas intelectuales, que asimismo, sienten, como sabía Unamuno. Mas el denominador común de lo humano—impureza amasada con pensamiento y sueño—, lo que nos une, quedaba rechazado como antipoético y desindividualizador: el *yo* impedía ver el *nosotros.* La poesía de Guillén tenía, hasta *Maremágnum,* la asepsia de las alturas serranas, su luz y su tensión luminosas. El elemento cordial, con sus fermentos y cegueras biológicas—con sus maravillas también—quedaba al margen de su canto o cántico. Su poesía era, con legítima grandeza, cántico, alabanza, amorosa entrega luminosa. Al propio tiempo tenía algo de incomunicable, de particularismo, de originalidad separadora. (En cierta medida, de anécdota particularísima, que no siempre encuentra claves en la inteligencia cordial del lector: nos separa lo particular e intransferible, lo que se hace lejano, inaccesible, a fuerza de ser único.) Hasta *Cántico,* la poesía guilleniana era gozo de ver y nombrar, olvidado de sí y del mundo.

Clamor ya es otra palabra y otro cantar: una proclamación, un grito, un toque de atención. (Medítese, si no, ese prodigioso poema, "Exposición", donde hay angustia metafísica.) No es que el poeta renuncia a su obra anterior, sino que cae en la cuenta de que va entre hombres, uno de tantos, por singular que sea, distinto en la comunidad. Y clama y aun proclama. Porque toda la hermosura de *Cántico* está en peligro, hay un clamoroso entrar en la coral cantata de la convivencia. Y al pulso antiguo y sereno—y un tanto marginal—se le acelera el paso y canta con todos.

Historia natural reúne pruebas de este desarrollo, aunque, como su nombre indica, no es del todo historia humana: crónica, biografía o autobiografía, sino morfología y metaforería, en las que se refleja el talante y las reac-

ciones del autor: su más alta espuma. Hay en *Historia natural* mucho franciscanismo, si se entiende por amor a lo inhumano, a lo otro que el hombre: las cosas, los animales, el mundo físico, a los que les saca la significación, como en la famosa décima al vaso de agua, no incluída aquí. Pero en esa contemplación física hay una conmiseración de la materia, un situarse en su lugar, no como en la caridad, donde existe una superioridad que condesciende, para que se proclame nuestra bondad al inclinarnos ante lo inferior. (Es decir, en la caridad no se está en el plano de la igualdad, del amor, de la comunión.) Son, en parte, los poemas de *Historia natural,* bodegones poéticos, naturalezas muertas—o paradas en un instante de plenitud hermosa—, sin el hombre, aunque con toda la fragancia del color, de la rosa, la rama, el agua, el animal en reposo o en vuelo, fuera del dolor, ley de gravitación del mundo moral. Un pabellón de delicia, aunque cuando nos anda la conciencia dolorida o nos sube la vida al cuello no podamos acudir a estos poemas. ¿Es que son, no ya adorno, sino joya, prodigiosa joya, y lo que le importa al final al hombre le ocurre desnudo y exento de suntuosidades? Yo adoro esta poesía para la sonrisa, el deleite o el ingenio, aunque luego recurra a la mano en el hombro que nos nos desahoga o recupera para seguir viviendo. Jorge Guillén nos—me, al menos—ha hecho mucho favor, y lo digo: nos ha quitado sentimentalería, nos ha destruído lo mostrenco, nos ha agilitado la expresión. Y le debemos pública gratitud y magisterio. Pero no podemos dar la espalda a la vida. El tampoco, que conste. Mas quizá la poesía de Guillén quede clausurada en sí, en su frío bloque de cristal de roca, en su limpidez.

Es impresionante el rigor definitorio—en lo metafórico y estético—de masas, formas, colores, movimientos en los poemas de *Historia natural.* (Como en toda la obra guilleniana.) Mas aflora un punto de insatisfacción, aunque no sea éste el lugar más adecuado para replantear el problema de la función de la hermosura: uno ha descubierto el crucigrama de la imagen —ese cisne, "tenor de la blancura", en la línea gongorina de la "blancura pequeña" del jazmín lorquiano, o del olor jazminero de Machado, "ruiseñor de los olores"—, pero le suena y resuena el otro Jorge al compás del corazón, "tan callando", en el grave campaneo de las *aes* que acaban por caer en el pozo de la *o,* suscitando círculos temblorosos, cada vez más amplios en la sensibilidad, como en la interpretación de Blecua, tan buen estudioso de Guillén y de la poesía española.

Poemas para felices los de *Historia natural,* para algunos momentos, para pocos. Admirables poemas en los que la forma es impecable; la palabra, justísima; la imagen precisa como una ecuación, y sorprendente; el enfoque de la realidad, originalísimo, que descubre escorzos nuevos, que florece la sonrisa de la comprensión más que de lo emotivo. Perfección escultural, fría, con inteligencia... ¿Pero basta? O dicho mejor: ¿basta algo una vez logrado? ¿A la angustia de lo que falta—se canta desde una mutilación o una nostalgia original—sigue lo insatisfactorio del hallazgo? Maravilloso Guillén, de todas formas, gran fiesta para sus lectores.—*Ramón de Garciasol.*

DU GUÉ TRAPIER, ELISABETH: *Valdés Leal, Spanish baroque painter*. Nueva York. Hispanic Society of America, 1960. Un vol. 26 × 17 cm., con 86 páginas, 157 ilustraciones en negro y 4 láminas en color.

Para presentar el bello volumen cuya ficha antecede, apenas es preciso recordar que la autora, bien conocida por sus excelentes monografías acerca de Velázquez, Ribera, Goya y Eugenio Lucas, catalogadora también de la colección de cuadros de la Hispanic Society, es una de las personalidades de la erudición norteamericana más consagradas a la valoración de nuestra vieja pintura. Tan sólo hacía cuatro años de su publicación sobre un interesante aspecto de Valdés Leal (*Valdés Leal: baroque concept of death and suffering in his paintings,* Nueva York, 1956) cuando esta monnografía reactualiza nuevamente la interesantísima figura del artista sevillano. Y digo que la reactualiza porque si bien no escasea la bibliografía en torno a Valdés Leal, es en su mayor parte vieja, ya que los libros de conjunto por Beruete y Gestoso datan, respectivamente, de 1911 y 1916. Por descontado, la ulterior bibliografía menuda no corrige lo lamentado, y aun, como razonaremos, este nuevo libro peca de breve y demasiado conciso. Si, para partir de esta supuesta tacha, añadimos que sabe a poco, ya queda formulado el primer elogio.

Valdés Leal viene a ser en la escuela sexcentista sevillana algo así como Carreño o Claudio Coello en la madrileña, esto es, artistas todos extraordinarios y personalísimos, pero un tanto abrumados por pesos demasiado ilustres, el de Murillo en el primer caso, el de Velázquez en los restantes. Y, sin embargo, es error mayúsculo el de pretender relacionar a Valdés Leal con Murillo, ya que el hombre que nos ocupa, todo verbo y exuberancia, plenitud barroca y desbordante imaginación, tiene muy poco de común con el pintor de las Inmaculadas. Si algo puede unirlos es cierta comunidad de atención para con la belleza femenina, abundante en Murillo, mucho más limitada en Valdés, siempre dispuesto a sacrificar la perfección de la forma por la expresividad, la gracia por el gesto, y cualquier mansedumbre o quietud por un desenfrenado movimiento. En tan desatada y personal vertiente barroca, Valdés Leal llega a darnos una sensación de gallardísima furia, bien servida por el color, extremadamente lejana de Zurbarán o de Murillo, bastante más próxima a determinados modos de Herrera el Viejo. Es posible que si este óptimo pintor hubiera alcanzado los años de Valdés Leal, tal furia y semejante expresividad hubiera podido ser bien repartida entre ambos, pero el destino quiso que el recio Herrera conociera edades harto más comedidas. No obstante, está lejos de ser arbitraria la comparación del primer cuadro conocido de Valdés—el *San Andrés* de la iglesia de San Francisco, de Córdoba—con un diseño del mismo santo por Herrera el Viejo. Estas son las dos primeras ilustraciones del volumen de Miss Trapier.

La autora divide el ciclo valdesiano en tres capítulos: el primero, comentando la vida y obra del artista entre 1622 y 1657; el segundo, desde este último año hasta 1669, y el tercero, desarrollando el panorama has-

ta 1690, año de la muerte del desenfrenado, casi romántico pintor. En efecto, son períodos perfectamente delimitados, ciclos en progresión que marchan desde los ineludibles recuerdos de la mejor tradición hispalense—Murillo, Zurbarán, Herrera—hasta unos modales ceñudos, agrios, inclinados incluso al deleite de la fealdad. Pero en el período intermedio, el de la plenitud, otros modos no menos personales producen sorpresa ante el lirismo que cabe en este revuelto barroco. La considerable parte de paisaje robada al tema propiamente dicho en *Elías en su carro de fuego,* el retablo pintado en 1658 para los Carmelitas Calzados de Córdoba, señala la aparición de un Valdés Leal de infinitas ternura y delicadeza, de criterio infinitamente moderno, también. Y es entonces cuando la compleja capacidad inventiva del insigne pintor compensa el pesimismo de los cuadros fúnebres del Hospital de la Caridad y esa especie de recaída en lo popular que aduce la serie de San Ignacio de Loyola.

Acaso falte al libro de Elizabeth du Gué Trapier un tercio más de páginas destinadas a comentar los profusos relieves estéticos de este sevillano tan rico en fantasía, tan desigual, tan poeta en unos casos, tan ruin de invención en otros, tan característico intérprete de todo altibajo barroco. Porque la ilustre autora, quizá obligada por un número limitado de cuartillas, pasa revista demasiado rápida a las etapas y años valdesianos, y a las obras que unas y otros nos fueron deparando. El volumen se nos antoja exageradamente conciso e informativo, tanto más cuando, habiéndose tomado Miss Trapier el trabajo—tanto en este libro como en su estudio previo de 1956—de identificar los muchos libros que el artista gustaba de insertar en sus composiciones, ello facilitaba la tarea de intentar una reconstrucción no poco completa de sus preocupaciones intelectuales, de su formación, de sus lecturas predilectas. Y, siendo de tan impecable índole erudita el libro comentado, es sensible que el lector haya de improvisarse ese capítulo por cuenta propia. Si esta objeción fuera tacha—y no deseo yo que se tenga por tal—, nunca sería lunar para el total aplauso que merece tan perfecta monografía, la monografía de nuestros años, que especulando con el desmesurado Valdés Leal, ya se retardaba. Tan al día, tan fresca de noticias, que ya separa de la producción del sevillano el bello cuadro *Mors Imperator,* recientemente dado a Francisco Camilo por Angulo.

Es necesario alabar el magnífico cuerpo de ilustraciones en negro, que incorpora al conocimiento del lector no pocos cuadros del artista mal o nada conocidos hasta ahora. Las láminas en color, deficientes e infieles de gama, no quedan a la misma altura.—*Juan Antonio Gaya Nuño.*

STADLER, WOLFGANG: *European art. A traveller's guide.* Herder y Nelson, Friburgo, 1960. Un volumen 24,5 × 15 cm. con 300 págs. y 450 ilustraciones, de ellas 104 en colores.

Desde mi relación infantil con el *Apolo* de Reinach y otros manuales de iniciación semejantes, he mirado siempre con la más amplia simpatía las publicaciones sumarias de este orden destinadas a proporcionar al lego un primer contacto con el incomparable milagro de las artes plásticas. Y, en tal aspecto, es necesario declarar que el volumen de Stadler aspira a cumplir la dicha misión con cuádruple eficiencia, ya que, en realidad, se trata de cuatro libros en uno. Hasta su página 142, el noble propósito didáctico ofrece una evolución de las artes dentro de sus estilos nacionales, desde lo griego antiguo hasta lo ruso; de la página 143 a la 220, y yendo del románico hasta la abstracción, otra parte del ingenioso plan analiza los grandes estilos. Síguese, entre las páginas 225 y 278, un diccionario geográfico de puntos notables por sus edificios, esculturas, pinturas, etc., y, en fin, las veinte páginas siguientes contienen un sumario repertorio biográfico de artistas, muy sumario, cierto, pero de innegable utilidad para el principiante.

Así, este principiante se encuentra, para su iniciación, con un volumen harto más seductor que el Reinach o el Gautier de nuestros primeros años, esto es, con un libro perfectamente ilustrado y que forzosamente ha de encandilarle. De cómo el autor procura esa seducción, ya se ha mencionado su método cuatripartito, a lo que hay que agregar un deseo de equilibrio y de buen reparto que en alguna ocasión resulta nocivo; así, al dedicar cinco páginas al arte suizo y nada más que quince al italiano, o bien ocho al románico y siete al expresionismo. Pero aun estas deficiencias de valoración me parecen más gratas que aquellas otras crueles desproporciones que el libro de Reinach dedicaba a lo francés e italiano con grave mengua de lo español, con olvido de lo portugués. En los dos repertorios, geográfico y biográfico, abundan los errores, pero rara vez son de acusado bulto. Y, en suma, auguro a este precioso manual de Wolfgang Stadler el éxito popular que su autor se propuso y que debe considerarse bien merecido.—*Juan Antonio Gaya Nuño.*

PICHAUD, MARIE-CLAIRE: *Il y eut un soir. Il y eut un matin.* Illustrations de Henri de Montrond. Aux Editions du Seuil. París, 1960.

Una corriente religiosa que ha despertado interés grande se manifiesta con lucidez en Francia mediante la publicación de cuadernitos de pulida presentación y graciosas ilustraciones, cuyas páginas acogen diversas canciones caracterizadas por la sencillez y por la utilidad. A esta colección pertenecen el cuaderno cuyo título queda enunciado arriba, así como también otros de compositores no muy conocidos aún en España, como lo son César Géoffray, Jean Wiener, Lanza del Vasto, Claudie Rozier, Joseph Folliet, Francine Cockeport, Michel Fustier, J. Bonfils, Léon Noguez y Jacques Berthier.

Marie-Claire Pichaud es autora de dos cuadernos más, cuyos títulos respectivos dicen: "Le lanceur de pierres" y "Clair du soleil". Este del que damos hoy cuenta alberga ocho piezas, cuya índole o propósito se deducen de la lectura de los respectivos títulos. Además del que aparece en la portada del cuaderno, figuran los siguientes: "Tu es venu chez nous", "O mon peuple que j'aime", "¿Pourquoi le pleurez-vous?", "Les Béatitudes", "Je te donne", "Pardon" y "Je te louerai, Seigneur".

Las correspondientes canciones se distinguen por su misticismo y por su sobriedad. Ahí sólo se desliza la línea melódica. En unos casos tiene gran brevedad y la tradicional forma de "couplet"—es decir, "copla", si aceptamos la traducción literal de la voz francesa—y "refrain" o estribillo, como se ve en la que inaugura el cuaderno. En otros casos adquieren mayor desarrollo lineal, como la que hace el cuarto número, el cual termina con un "Alleluia" melismático muy sugestivo. La expresión candorosa ha presidido la concepción de todas esas melodías. Sobre sus notas se marcan en abreviatura aquellos acordes que lás deberán sostener cuando se las acompañe instrumentalmente, para lo cual parece muy adecuado el órgano o el armonio. Y a las más precede un breve texto sugeridor, figurando entre los autores de esas emanaciones literarias Claudel, San Agustín, Chancerel y Péguy, aun sin contar algún salmo davídico. La impresión a dos tintas y con dibujos muy modernos, pero también muy propios para despertar atracciones infantiles, contribuye a aumentar la simpatía que despierta la presentación de este cuaderno.—*José Subirá.*

EL ÉXTASIS DE LA MÚSICA

Desde la chispa primera, que brota milagrosamente en nuestro espíritu, iluminando cegadoramente sus fondos brumosos, dominados por el caos, hasta la perfecta y última manifestación exterior con que aparece a nuestros sentidos la obra artística, existe un camino largo, inevitable, fatal y preciso a recorrer por todo arte, sean cualesquiera los medios de que se valga para su gestión y manifestación y sea cualquiera la escuela, el estilo, el pueblo o la raza donde se produzca. Y ninguno tan complejo, de proceso tan apasionante y atractivo, tan rico en peripecias como el de la música.

Este es el tema que aborda en su libro un autor francés [1], tema que, desmenuzado y examinado desde los más diversos puntos de vista y presentado con agudo ingenio, con frescura de ideas y con amenidad suma, se nos ofrece simpático y singularmente cautivador.

Tiene, además, este libro la extraña virtud de provocar a cada paso las propias sugerencias, aquellas que dormitan en el fondo oscuro de nuestro ser, y que, como ante un conjuro mágico, se levantan y yerguen, tra-

---

[1] COLLING, Alfred: *Música y espiritualidad.* Valencia, Fomento de Cultura, ediciones; 209 págs.

viesas y retozonas, para jugar con los centelleantes conceptos del incitante autor.

Dígame, pues, el lector, si no juzga sugeridora la sola enunciación de los temas por los que se pasea, tan a su gusto y con toda soltura, Alfred Colling.

Origen de la Música. Proceso histórico del hombre primitivo, que cuando se ve invadido por el terror, grita, y cuando está dominado por el júbilo, canta. Parangón entre el lenguaje, producto de la reflexión, y el canto, anterior al lenguaje hablado y producido por una necesidad muscular colectiva. Primer nexo de la música: el religioso. La música, formando parte ya y siguiendo sus mismas evoluciones y las mismas vicisitudes de la cultura universal. El canto griego, claro, seco, justo, lógico. El canto cristiano constituído por la herencia griega y la aportación romana. Reforma gregoriana y su florecimiento en las abadías y escuelas célebres. Decae el canto gregoriano y aparecen el trobador y el juglar. "Música ficta" y polifonía del Renacimiento con Palestrina, Victoria y Orlando de Lasso. Verdadera transformación interna del Renacimiento, que disocia al hombre de la Divinidad. Monteverdi, fundación de la ópera y asuntos paganos de las mismas. Bach, o la reconciliación del hombre con la Divinidad; el ser humano llega a la cima del progreso musical. Gluck reforma el teatro; desvanece las fórmulas de la ópera (el "Da Capo") y crea el drama musical con la obertura que resume los temas, la declamación dramática y su concepción nueva de la orquesta. El clasicismo con sus tres astros luminosos: Haydn, que posee un sentido muy desarrollado de la arquitectura musical; Mozart, que es la gracia, la infalibilidad y la facilidad; y Beethoven, que se apodera de la expresividad y ensancha inconmensurablemente la forma. El romanticismo, que se nutre del clasicismo y deja anidar en su alma un morbo perturbador. El positivismo que se personaliza en dos figuras antitéticas: Wagner, que impone tiránicamente su "yo" a través de densas leyendas alemanas, y Frank, el místico puro, con su cromatismo de angustia y su rica sustancia musical, densa y de variado contenido temático. El impresionismo de Debussy con el chisporroteo de sus irreales fuegos de artificio y el desleimiento de los estados sensibles en una materia sonora a extremos insospechados. Schoenberg, con su cromatismo y atonalidad "freudianas". Strawinsky, personalidad compleja y desconcertante, energía implacable; la pirueta, el gesto.

Conflicto entre el canto y la palabra. Aquél puede vivir solitario, ésta es necesariamente social; ambos poseen un elemento común: el ritmo. La inspiración, movimiento luminoso del espíritu por el cual éste aprehende una forma musical completamente original. La inspiración surge del encuentro de una emoción, espontánea, inusitada con el instinto creador, elemento estable, fundamental y permanente de la personalidad. Forma gráfico-geométrica como expresión de las relaciones complejas de la música y la sociedad, las cuales se desarrollan en constante evolución, y ésta es circular. Triple colaboración en toda obra de música: el creador, el intérprete y el auditor. La función social de la música, a través de su evolución histórica: en Grecia era uno de los elementos que, con la poesía y el mito, constituía

la Tragedia, expresión la más elevada del arte griego. En el pueblo cristiano fue el canto gregoriano el elemento social que aglutinó a todas las clases en una única jerarquía espiritual. La Reforma realiza un esfuerzo, en un plano nacional y popular, y con melodías de movimientos sumamente simples, intenta conseguir la participación de todos los fieles en el culto sagrado. La revolución francesa realiza otro esfuerzo gigantesco para incorporar nuevas masas de la colectividad a la emoción conjunta por la que lo individual se inmersa en lo universal.

Y es en nuestros días, con las conquistas de la mecánica moderna (la radio, el cine y el tocadiscos) cuando se incorporan las últimas masas proletarias al goce total, común, sublime y espiritual del don que el Creador ha otorgado al humano en virtud del cual este ser tan despreciable a veces, tan abyecto en otras, puede elevarse desde las espesas negruras de las mayores miserias humanas a las más excelsas sublimidades, a que le conduce el "éxtasis de la Música".—*Ricardo Olmos.*

EDUCACIÓN

DIDACTICA DEL LENGUAJE

Las cuestiones y preocupaciones didácticas hay que reconocer que no gozan de gran prestigio en nuestra patria; sin duda, diversas razones sociales, históricas, psicológicas, han influído en este fenómeno. Y por esto merecen destacarse en todo su valor las iniciativas que en este campo veamos surgir. Quiere refererirse este comentario a una manifestación valiosa de preocupación didáctica: son dos volúmenes sobre didáctica del lenguaje publicados por el Centro de Documentación y Orientación Didáctica de Enseñanza Primaria [1].

La importancia de esta clase de publicaciones se debe, en primer lugar, a que la lengua es la dimensión primordial del proceso educativo. Esta dimensión humana ha tenido la primacía en la tarea de la enseñanza a través de la historia. Ahora bien, no quiere decir que la visión de la materia misma y de los métodos puestos en ejercicio para enseñarla haya sido atinada. La renovación de los métodos para la enseñanza de la lengua tiene por origen el distinto concepto del lenguaje, a partir de la Lingüística moderna. Tal renovación no se produce en la práctica sino con gran lentitud, ya que la inercia tiene más efectividad que la diligencia—un poco incómoda, es cierto—por situarse correctamente ante la importante realidad del lenguaje.

Con gran lentitud, ya que algunos han estado enseñando con métodos correctos durante una larga vida docente, mientras en la mayoría de los ambientes se sigue en la rutina puramente mecanizada.

---

[1] MAÍLLO, ADOLFO: *Introducción a la Didáctica del Idioma.* Centro de Documentación y Orientación Didáctica de Enseñanza Primaria. Madrid, 1960; 99 págs. *Lengua y enseñanza. Perspectivas.* C. D. O. D. E. P. Madrid, 1960; 310 págs.

Estos dos libros tienen distinto carácter: uno, *Introducción a la didáctica del lenguaje,* de Adolfo Maíllo, es un estudio serio y riguroso sobre problema tan capital. Redactado hace ya algunos años, representa una intensa búsqueda de los elementos esenciales que constituyen la lengua en cuanto transmisible por medio de la enseñanza. Esta búsqueda es imprescindible, ya que no puede hablarse de metodología si no se tiene suficiente claridad sobre el contenido y esencia de la materia.

El estudio de Maíllo organiza con gran viveza y facilidad lo que la ciencia del lenguaje ha esclarecido. La escuela ginebrina, el idealismo, Bühler, etcétera, son base segura para las consecuencias metodológicas que establece. Al mismo tiempo aprovecha los trabajos—no abundantes—sobre la propia enseñanza de la lengua: A. Castro, Dámaso Alonso, S. Fernández, etcétera.

El segundo libro es una reunión de numerosos artículos de autores diversos en que se van analizando los aspectos y momentos de la didáctica de la lengua. La variedad de puntos de vista y de autores hace más rico el conjunto; el aspecto filosófico, el lingüístico, el psicológico, el pedagógico, son enfocados con variedad y, en el fondo, con plena unidad.

Sería muy problemático escoger trabajos de este conjunto, ya que se correría el riesgo de olvidar otros igualmente valiosos.

Hay que señalar el carácter orgánico del conjunto, lo cual hace de los trabajos, casi más que artículos, capítulos coherentes. La brevedad, seguramente, ha contribuído a que algunos de los trabajos no lleguen a posesionarse del tema que se han propuesto.

El volumen lleva intercalados numerosos textos acertadamente elegidos de los más destacados teóricos del lenguaje.

Resumiendo, uno y otro libro merecen un sincero elogio. Son necesarios trabajos de esta clase; no basta con que los cuestionarios oficiales señalen la dirección acertada. Enorme importancia ha tenido que a las diversas enseñanzas les haya puesto el Ministerio unos cuestionarios innovadores y de excelente orientación. Pero es aclarando el sentido de esa metodología como se irán poniendo en práctica.—*Antonio Gómez Galán.*

GEOGRAFÍA

LEUENBERGER, HANS: *Africa al día.* Trad. de Juan Godo Costa. Revisada por Augusto Panyella. Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1960. 248 páginas, 95 ilustraciones en 64 láminas.

Con el libro *Africa al día* incrementa su cuidada Colección de viajes la Editorial Labor. Su autor, Hans Leuenberger, en compañía de su esposa, ha recorrido durante cinco años miles de kilómetros del Africa, el continente que con sus doscientos millones de habitantes, dividido en múltiples tribus que platican en diversas lenguas y creen en centenares de dioses, despierta en nuestros tiempos a una nueva vida.

El resultado de estos viajes es una serie de aventuras en las que, de modo fiel y verídico, se exponen las peripecias y fatigas sufridas por tan decidida pareja. Leuenberger no es un científico, ni un explorador, ni está ligado a especialidad alguna. Durante sus años de estancia en África ha publicado decenas de artículos en la prensa mundial, transmitió información radiofónica, realizando documentales para el cine y prestando valiosa ayuda a institutos de investigación científica. Todo ello le ha dado opción para dirigir su mirada hacia la polifacética vida que late en tierras africanas. Su objetivo no es hablar de sí mismo, sino el de ser mediador de todo cuanto ve y presencia y, más o menos, acierta a comprender.

Siguiendo esta trayectoria, nuestro autor ha penetrado con corazón franco y obierto, al igual que los sentidos, en la oscura y fluctuante masa africana, demostrando gran temeridad y resolución. Se requiere actualmente, nos dice, mayor valor para transitar entre los negros, en su mayoría hostiles al hombre blanco, que para enfrentarse con leones, rinocerontes o elefantes. Pero, más que el contenido propiamente dicho —conjunto heterogéneo de acaeceres diarios, noticias y hechos curiosos del mundo animal o vegetal, ritos y costumbres indígenas—, en el libro de Leuenberger nos llama la atención el decidido interés que demuestra hacia la persona del negro. Su intento de comprenderlo y acercarse a sus problemas a través de la convivencia, "yendo de hombre a hombre y de tribu a tribu". A este infatigable viajero le preocupa especialmente su incierto porvenir político y los afanes codiciosos que desde siempre han despertado sus riquezas insondables, en las que no es la menor la del "oro verde".

A través, pues de la infinidad de impresiones recogidas en estos viajes, tenemos la oportunidad de retornar al Africa milenaria que descubrieron antiguos exploradores y que todavía subsiste inmutable a media hora de los modernos centros urbanos. Ante nosotros pasan formas prehistóricas, modos de vida, y también los tesoros inasequibles del oscuro reino del alma africana. De esta manera, desde "Habari gani, Africa" hasta "El trono de oro sin poder", caminamos de Massau, en el Mar Rojo, a Mombasa, en el Océano Indico, y desde aquí, y a través del corazón continental, hasta el Camerún y Ghana.

Las fotografías, de gran belleza plástica y natural espontaneidad, acordes plenamente con el texto de cada capítulo, contribuyen a su mayor realce y expresividad. Constituyen, en definitiva, un documento viviente en la localización del clima ambiental.—*Juan Benito Arranz.*

A R B O R

TARIFAS DE PUBLICIDAD

Cubierta posterior en bicolor (rojo y negro)	4.000 ptas.
Interior cubierta posterior (negro)	2.500 "
Una plana corriente	1.800 "
1/2 " "	1.000 "
1/3 " "	700 "
1/4 " "	500 "

"BOLETIN PEDAGOGICO" DE LA INSTITUCION DE FORMACION DEL PROFESORADO DE ENSEÑANZA LABORAL

Este BOLETIN PEDAGOGICO aparecerá seis veces en el período del presente curso escolar 1960-61, a razón de dos números por trimestre, conforme a continuación se indica:

Número 31.—15 de octubre de 1960; Número 32.—1 de diciembre de 1960; Número 33.—15 de enero de 1961; Número 34.—1 de marzo de 1961; Número 35.—15 de abril de 1961; Número 36.—1 de junio de 1961.

Suscripción anual: 100 pesetas.—Número suelto y atrasados: 20 pesetas.

Extranjero: Precios especiales. Por avión: A convenir.

SUMARIO DEL NUMERO 32

VEINTE PESETAS